

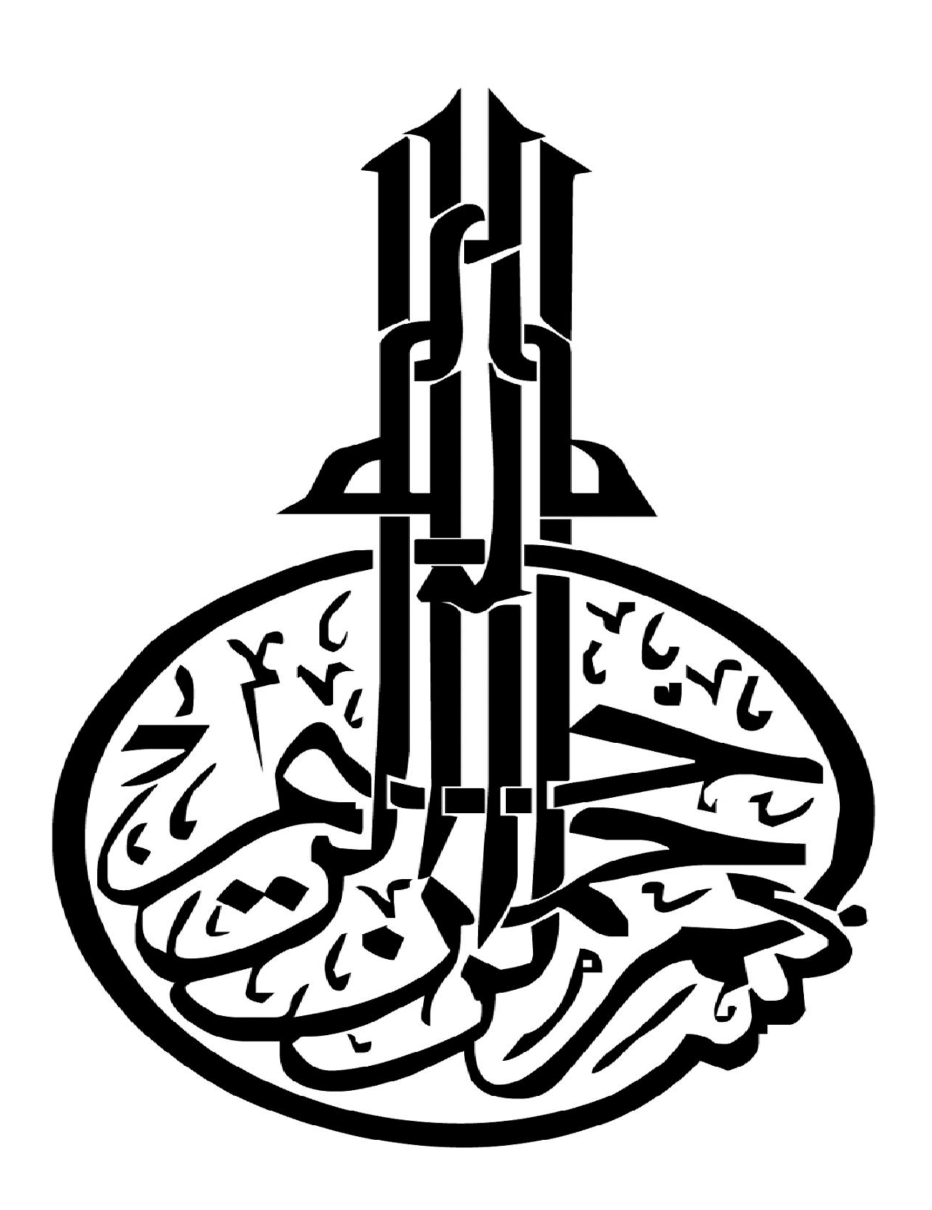
التأويل في الفكر الديني القديم

إعداد

أ د. رفاعي ممدوح عبد النبي عرابي

أستاذ العقيدة والفلسفة المساعد بكلية الدراسات الإسلامية والعربية للبنات بالسادات

١٤٤٤هـ / ٢٠٢٢م


بسم الله الرحمن الرحيم

التأويل في الفكر الديني القديم

رفاعي ممدوح عبد النبي عرابي

قسم / العقيدة والفلسفة، كلية /الدراسات الإسلامية والعربية للبنات بالسادات، جامعة /الأزهر المدينة /السادات، الدولة / مصر

البريد الإلكتروني / RefaeEloraby1610.el@azhar.edu.eg

ملخص البحث:

في هذا البحث نقرأ: إن الذي عُني بدراسة الفكر الديني لدى أصحاب الديانات المختلفة، وتتبع الموقف الذي كان لأكثر هؤلاء المفكرين إزاء نتائج التفكير الفلسفي العالمي، ينتهي إلى القول بأن تأويل النصوص الدينية، لتتفق وبعض الأفكار الفلسفية الصحيحة، ظاهرة تاريخية في الفكر الديني، ومن الشواهد والأدلة على ذلك ما نجده من هذا التأويل في كافة العصور.

ولذا فقد تحدثت عن أهمية موضوع التأويل، وأسباب اختياره، ومنهج الباحث وخطة البحث فيه. وتحدثت عن طبيعة النصوص المقدسة القديمة، من حيث صعوبة فهمها، ثم عن دوافع وأسباب التأويل لديهم.

وتحدثت عن بداية التأويل ومناهجه في القديم، من حيث محاولات التأويل القديمة، والمناهج التي انتهجها القدامى في ذلك. كما تحدثت عن التأويل الفلسفي لدى القدماء، من حيث بدايته وأسبابه، ثم عقبت بذكر نماذج من التأويلات الفلسفية للنصوص الدينية عندهم.

وانتهيت إلى أن فكرة العالمية قد وجدت لكل من الدين والفلسفة، وأخذ الباحثون يعملون عقولهم فيها، فكان لابد أن يظهر التعارض بينهما، لاختلاف طريقة العرض والأسلوب وخطة البحث في هذين الطرفين، فكان لابد إذن من تأويل النصّ الديني، وهذا ما حدث بالفعل لدى القدامى.

الكلمات المفتاحية: التأويل، الهرمينوطيقا، الفكر، الديني، القديم.

Interpretation in Ancient Religious Thought

Refae Mamdouh Abdul Nabi Orabi
Faculty / Faculty of Islamic and Arabic Studies, Sadat City,
University / Al-Azhar, City / Sadat, State / Egypt
E-mail: RefaeElorabv1610.el@azhar.edu.eg

Abstract:

In this research we read that: The one who is concerned with the study of religious thougt among the people of different religions, the relationship and tracing the position that most of these thinkers had towards the results of global philosophical thinking, ends up saying that the interpretation of religious texts, to conform to some correct philosophical ideas, is a historical phenomenon in religious thought, and the evidence of this is what we find from this interpretation in all ages.

Therefore, I talked about the importance of the subject of interpretation, the reasons for choosing it, the researcher's approach and the plan of research in it.

I discussed the nature of the ancient sacred texts, in terms of the difficulty of understanding them, and then about the motives and reasons for their interpretation.

I investigated the beginning of hermeneutics and methods in ancient writings, in terms of the old attempts at interpretation, and the methods adopted by the ancients in it.

I also talked about the philosophical interpretation of the ancients, in terms of its beginning, and its causes, and then followed by mentioning examples of philosophical interpretations of religious texts in them.

I concluded that the idea of universality existed for both religion and philosophy, and researchers began to work their minds in it, so the conflict between them had to appear, because of the difference in the way of presentation, style and research plan in these two extremes, so it was necessary to interpret the religious text, and this is what actually happened
to the ancients.

Key words for research: hermeneutics, hierarchy, thought, religious, ancient.

المقدمـة

الحمد لله مُعزّ الإسلام بنصره، ومُذل الشرك بقهره، ومُصرّف الأمور بأمره، ومُزيد النعم بشكره، ومُستدرِج الكافرين بمكره، الذي قدّر الأيام دولا بعدله، وجعل العاقبة للمتقين بفضله، وأشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له، الواحد الأحد، الفرد الصمد، الذي لم يلد ولم يولد ولم يكن له كفوا أحد، القاهر فوق عباده فلا يُمانع، والظاهر على خليقته فلا يُنازع، والآمر بما يشاء فلا يُراجع، والحاكم بما يريد فلا يُدافع، وأشهد أن سيدنا محمدًا عبد الله ورسوله، إمام المتقين، وسيد الأولين والآخرين، اللهم صلِّ وسلم وبارك عليه وعلى إخوته من الأنبياء والمرسلين، وآل بيته الأكرمين، وأصحابه الطيبين الطاهرين، والتابعين لهم بإحسان إلى يوم الدين.

وبعد،

فإن مَنْ عُني بدراسة الفكر الديني لدى أصحاب الديانات المختلفة، وتتبع الموقف الذي كان لهؤلاء المفكرين إزاء نتائج التفكير الفلسفي العالمي، ينتهي إلى القول بأن تأويل النصوص الدينية لتتفق وبعض الأفكار الفلسفية الصحيحة، ظاهرة تاريخية في الفكر الديني، ومن الشواهد والأدلة على ذلك ما نجده من هذا التأويل في كافة العصور.

وإذا حاول الباحث تقرير العلاقة بين الدين والفلسفة، فسوف يجد أن له أصله الإغريقي الذي لا ينكر، حتى إن كل المدارس الفلسفية في العصر القديم تحتفظ بمكان صغير تارة، وكبير تارة أخرى، للمسائل الدينية، ومن ذلك على سبيل المثال لا الحصر، ما وُجِد لدى "فيلون الإسكندري"، وغيره من فلاسفة الإسكندرية في هذا الوقت، وعند بعض آباء الكنيسة في العصر الوسيط، بل إن البحث في العلاقة بين الدين والفلسفة، أو بين الوحي والعقل– على أي أساس تقوم– كانت طابع التفكير في العصر الوسيط.

وقد كان لليهود– مثلهم مثل غيرهم من أبناء الأجناس الأخرى– جالية كبيرة تعتز بدينها الذي يقوم على التوراة وتقاليدهم الدينية المأثورة، إلا أنهم مع هذا اضطروا إلى الأخذ بنصيب من الفلسفة والآداب اليونانية، وهذا مما جعلهم يترجمون– فيما بعدُ– كتبهم المقدسة لليونانية التي كانت لغتهم الغالبة في هذا الوقت.

ولا عجب في هذا فقد رأوا لليونان فلسفة تناولت المسائل الإلهية، ومسألة خلق العالم، وغيرها من المسائل التي يعرفونها على نحو ما من دينهم، فانساقوا إلى البحث والتفكير والمقارنة بين ما لديهم، وما علموه في هذه الفلسفة، وكان لذلك نتيجة طبعية، هي أن يكون لهم في هذه الناحية كتابات دينية باللغة اليونانية.

وقد أسفرت هذه المقارنات، وتلك المقاربات عدة أمور، منها: أن فلسفة اليونان، أو الآراء التي رأوها حقائق وأعجبوا بها – بعبارة أدق– تحتويها التوراة، وإلى أن هذه الفلسفة تعتبر شروحًا للحكمة التي تزخر بها التوراة نفسها، ومن ثم أخذوا يعملون على استخلاص هذه الفلسفة من التوراة بطريقة التأويل.

لذا كان هذا البحث لمعالجة تلك القضية في الفكر اليهودي، وهي قضية التأويل؛ ونظرًا لأن الديانة اليهودية من أقدم الديانات السماوية المعروفة، فقد جعلت هذه الدراسة لمعالجة تلك القضية لديهم، ووسمتُ هذا البحث بعنوان: "***التأويل في الفكر الديني القديم***".

وقد دفعني لاختيار هذا الموضوع أسباب عدة ، من أهمها:

أولًا: أن الأنبياء وأحبار الدين اليهودي ورؤسائه، قد تكلموا في مسائل الطبيعة، وما وراء الطبيعة، بالمجاز والألغاز عمدًا؛ لخطورة الموضوع، وذلك لتكون العامة، بمنأى عن محاولة فهم هذه المسائل التي فوق طاقتهم، ومن ثم وجب التأويل لبعض النصوص بالنسبة للحكماء الذين تؤهلهم عقولهم واستعداداتهم لتأويلها، وإدراك ما فيها من حقائق جاءت بطريق الرمز والمجاز.

ثانيًا: أن النصَّ الديني كما يكون موضوعًا للتأويل؛ حتى يتفق والحقيقة التي يثبتها العقل، كذلك قد يكون موضوع التأويل نصًّا من الأساطير أو الآداب التي لها نصيبها من القداسة لدى أمة من الأمم؛ ليتفق والفكرة التي يراها المؤول بعقله، وهذا ما سيتضح من خلال هذا البحث.

ثالثًا: أن مفكري اليهود قد سعوا من خلال التأويل لغاية تعبِّر عن فكرتهم الأساسية، وهي أن يصير الدين اليهودي دينًا عالميًا، وهذه الغاية يَحُولُ دونها فهم النصوص فهمًا حرفيًا دائمًا؛ ولذا لجأوا إلى تأويل الكثير من نصوص التوراة.

رابعًا: أن مفكري اليهود قد تأثروا بالفلسفة اليونانية، فحاولوا استخلاص ما في هذه الفلسفة بطريق التأويل، خاصة وأن اليهود قد فقدوا وطنهم، فأصبح الدين هو الرباط الوحيد الذي يجمع بينهم، ونتيجة لذلك عملوا على إظهار أن دينهم يحتوي على ما يعتزّ به اليونان من فلسفة تقبّلتها عقول الأمم الأخرى، فكان من هذا تأويلهم التوراة تأويلًا مجازيًّا يُظْهِرُ ما فيها من حكمة وفلسفة– كما يرون – وبخاصة أن طريق التأويل كان معروفًا من قبل لدى فلاسفة اليونان.

خامسًا: أن المفكر اليهودي عند محاولة تأمل عقيدته الدينية فإنه– شاء أم أبى– يطبِّق المقولات الفلسفية السائدة في عصره على تلك العقيدة، وهذا ما سيتضح من خلال هذا البحث بمشيئة الله تعالى.

منهج البحث: أما عن المنهج الذي اتبعته في هذا البحث فيتمثل في المنهج التكاملي، والذي يجمع بين طيّاته عدة مناهج، ألا وهي: المنهج الاستقرائي والاستردادي والاستنباطي والتحليلي والنقدي والمقارن، حيث إن الاعتماد على نوع واحد من أنواع المناهج أمر عسيرُ التحقيق والتطبيق، كما أنه لا يتفق وطبيعة البحث العلمي، ومن ثَمّ لا يحقق الغاية المنشودة للباحث في دراسته.

أما عن الخطوات الطبعية لهذا المنهج فقد جاءت على النحو الآتي:–

أولًا: أخذتُ بالمنهج الاستقرائي، فتتبعت النصوص الواردة في موضوع الدراسة، من خلال المراجع الأصيلة للديانة اليهودية، وأقوال ونصوص رجال الدين اليهودي من فقهاء وأحبار وفلاسفة، ثم من كتبوا عنهم في ذلك.

ثانيًا: أخذتُ بالمنهج الاستردادي، فجمعت النصوص والآراء، مراعيًا في ذلك الترتيب الزمني لها، والتطور الذي طرأ عليها، والرجوع إلى آراء مفكرين من عصور مختلفة، وأزمان متفاوتة.

ثالثًا: أخذتُ بالمنهج الإحصائي، فأحصيت النصوص الواردة في التأويل عند اليهود، وصنفتها حسب ما يختص بكل جزئية من جزئيات البحث.

رابعًا: أخذتُ بالمنهج التحليلي، فحللت النصوص والآراء محاولًا ردها إلى عناصرها الأولية.

خامسًا: أخذتُ بالمنهج الاستنباطي، فاستنبطت من هذه النصوص والآراء ما تتضمنه من أهداف، وما ترمي إليه من غايات.

سادسًا: أخذتُ بالمنهج المقارن، فقارنت النصوص والآراء بعضها ببعض مناقشًا إياها، لكشف ما بينها من وجوه شبه أو علاقة، مستنبطا منها أهم النتائج، ومبينًا وجه الحق فيها.

سابعًا: أخذتُ بالمنهج النقدي، فتوجهت إلى هذه النصوص بالنقد العلمي، لأوضح ما فيها من محاسن، وأكشف عما فيها من مساوئ، ثم أرد على ذلك بالأدلة العلمية.

ثامنًا: أزلتُ إبهام الأعلام والمصطلحات التي وردت في ثنايا البحث، وذلك حسب ما تيسَّر لديَّ من معلومات، وما أتيح لي من مراجع.

تاسعًا: ذيلتُ البحث بخاتمة دوّنت فيها أهم نتائج البحث، ثم بفهرس للمصادر، وآخر للمحتويات.

وقد قسّمت هذا البحث إلى مقدمة، وتمهيد، وثلاثة مباحث، وخاتمة.

أما المقدمة: فقد اشتملت على أهمية الموضوع، وأسباب اختياره، ومنهج الباحث، وخطة البحث.

وأما التمهيد: ففيه تحرير مفاهيم عنوان البحث.

وأما المبحث الأول: تحدثت فيه عن النصوص المقدسة لدى القدامى وطبيعتها، وعن صعوبة فهم هذه النصوص لديهم، ثم عن دوافع وأسباب تأويلهم لهذه النصوص.

وأما المبحث الثاني: تحدثت فيه عن بداية التأويل ومناهجه عند القدامى، وتناولت محاولات التأويل القديمة، ثم مناهج التأويل عندهم.

وأما المبحث الثالث: تناولت فيه الحديث عن التأويل الفلسفي في الفكر الديني القديم، وتحدثت عن بداية التأويل الفلسفي لديهم، ثم عن نماذج من التأويلات الفلسفية للنصوص المقدسة.

وأما الخاتمة : دوَّنتُ فيها عن أهم النتائج التي توصلت إليها خلال البحث.

واللهَ أسأل أن يوفقني إلى ما يحبه ويرضاه، وأن يلهمني السداد والرشاد في القول والعمل .

الباحث: رفاعي ممدوح عبدالنبي عرابي

أستاذ العقيدة والفلسفة المساعد – جامعة الأزهر

التمهيد

تحرير مفاهيم عنوان البحث

أهمية تحديد المصطلحات:

لا شك أن تحديد المصطلحات والمفاهيم والألفاظ يساعد على زيادة الفهم والوضوح من جهة، وتحسين سبل التواصل بين المخاطبين من جهة أخرى؛ إذ إن من أهم مقدمات هذا التواصل فهم المصطلحات والمفاهيم، لكونها مفاتيح العلوم والأفكار والمعارف، فالمقولات والألفاظ والعبارات هي خزائن المعاني، مع ضرورة ربط هذه المصطلحات وتلك المفاهيم بالواقع المحيط.

وانطلاقًا من هذا فسوف أقوم بتوضيح أهم المصطلحات والمفاهيم وبيان الحقائق التي تضمنها عنوان البحث، وذلك كما يأتي:

أولاً : تحديد مفهوم " التأويل" :

ورد لفظ التأويل في اللغة بمعان عدة، تدور كلها حول الرجوع، والعودة إلى الشيء، فقد جاء في (العين) أن التأويل من "آل يَؤُولُ إليه، إذا رجع إليه"(١).

وفي تهذيب اللغة أن التأويل "من أوّل يُؤوِّل تأْوِيلا، وثُلاثيه: آل يَؤول، أَي رَجع وَعَاد"(٢).

وفي الصحاح أن التأويل: " تفسير ما يَؤُولُ إليه الشيء" (٣).

---

(١) العين، الخليل بن أحمد الفراهيدي، تحقيق : د. مهدي المخزومي، د. إبراهيم السامرائي، طبعة دار ومكتبة الهلال ، بدون، ج ٨، ص ٣٥٩.

(٢) تهذيب اللغة، محمد بن أحمد الأزهري الهروي، تحقيق: محمد عوض مرعب، ط١ سنة٢٠٠١م، دار إحياء التراث العربي _ بيروت، ج ١٥، ص ٣٢٩.

(٣) الصحاح: تاج اللغة وصحاح العربية، أبو نصر إسماعيل بن حماد الجوهري، تحقيق : أحمد عبد الغفور عطار، ط ٤ سنة ١٩٨٧م، دار العلم للملايين_ بيروت، ج٤، ص ١٦٢٧، مادة: أول.

ويقول ابن منظور: " أول: الأَوْلُ: الرُّجُوعُ، آلَ الشيءُ يَؤُولُ أَوْلًا ومَآلًا: رَجَع، وأَوَّلَ إليه الشيءَ: رَجَعَه، وأُلْتُ عَنِ الشَّيْءِ: ارْتَدَدْتُ، وأَوَّلَ الكلامَ وتَأَوَّلَهُ: دَبَّره وقدَّره، وأَوَّلَهُ وتَأَوَّلَهُ: فَسَّره"(١).

وقد ورد لفظ التأويل في الموسوعات المختصة باليهودية والنصرانية تحت مصطلح: "الهرمينوطيقا_ HermeneuTique"، وهذا المصطلح مشتق من الفعل اليوناني "Hermeneuein"، ومعناه: "يفسِّر"، ويرتبط كلاهما لغويًا بالإله هرمس رسول آلهة الأوليمب، الذي كان بحكم وظيفته يتقن لغة الآلهة، ويفهم ما يجول بخاطر الكائنات الخالدة، ثم يترجم مقاصدها وينقلها إلى أهل الفناء من بني البشر، وهذا يعني وضوح الصلة بين خصائص الهرمينوطيقا؛ وخصائص الإله هرمس، فالهرمينوطيقا هرمسية من حيث هي فن الفهم، وتأويل النصوص"(٢).

وتشير كلمة "التأويل" في اللغة اليونانية والإنجليزية إلى ثلاثة أمور مختلفة، منها: "التلاوة الشفاهية، الشرح المعقول، الترجمة من لغة إلى أخرى، وفي رسالة أرسطو عن التأويل "perhermeneie" يعرف التأويل بأنه: إقرار، أو إعلان، كما تشير إلى العمل الذي يقوم به الذهن، أو العملية الأولية للفكر"(٣).

وبهذا التحديد أخذت كلمة "هرمينوطيقا" معنى من الفهم، وتأويل النصوص، وأخذت معنى التفسير الذي يضطلع بكشف شيء ما خفي ومستور في النص، وهذا ما يقوم به المؤوِّل.

---

(١) لسان العرب، محمد بن مكرم بن علي بن منظور، ط٣ سنة ١٤١٤هـ ، دار صادر- بيروت، جـ ١١، ص٣٣، فصل الألف.

(٢) فهم الفهم - مدخل إلى الهرمنيوطيقا- نظرية التأويل من أفلاطون إلى جادامير، عادل مصطفى، ط ١ سنة٢٠٠٣م، دار النهضة العربية_ بيروت، لبنان، ص ١٧.

(٣) فهم الفهم، عادل مصطفى، ص ١٨.

"ومصطلح "HermeneTics" يشير في الأصل إلى نوع من العلم، أو المجال المعرفي الذي يقوم على مجموعة من القواعد التي تحكم تفسير النصوص، وذلك مثلما تستخدم مصطلحات من قبيل: "Logic" أي علم المنطق، أو "Physics" أي علم الفيزياء، لنشير بها إلى نظام أو مجال معرفي معين، وإذا كانت المدارس الفلسفية تتحدد بالمقطع "ism"، كقولنا: "PosTivism" أي: الوضعية، و "STrucTusalism" أي: البنيوية، فيمكن القول أيضًا "Comtemporary Hermentism" أي: الهرمينوطيقا المعاصرة، حيث إنها أصبحت قادرة على أن تؤسس نفسها كنظرية فلسفية في عصرنا، وأن تطرح توجهًا فكريًا ينظر إلى التفسير كضرورة معرفية"(١).

أما عن التأويل في الاصطلاح:

تعددت تعريفات التأويل اصطلاحًا؛ تبعًا لأصله في اللغة:

أما عند علماء المسلمين، فقد ذهب **(ابن حزم)** إلى أن التأويل: "نقل اللفظ عما اقتضاه ظاهره، وعما وضع له في اللغة، إلى معنىً آخر"(٢).

ويرى **(الإمام الغزالي)** أن التأويل عبارة عن "احتمال يعضده دليل، يصير به أغلب على الظن من المعنى الذي يدل عليه الظاهر، ويشبه أن يكون كل تأويل صَرْفًا للفظ عن الحقيقة إلى المجاز"(٣).

---

(١) في ماهية اللغة وفلسفة التأويل، سعيد توفيق، ط١ سنة ٢٠٠٢م، مجد المؤسسة الجامعية للنشر والتوزيع_ بيروت، ص٨٤، ٨٥.

(٢) الإحكام في أصول الأحكام، علي بن أحمد بن سعيد بن حزم الظاهري، تحقيق: الشيخ/ أحمد محمد شاكر، تقديم: د. إحسان عباس، طبعة دار الآفاق الجديدة، بيروت، بدون، ٤٢/١.

(٣) المستصفى من علم الأصول، الإمام/ أبو حامد محمد بن أحمد الغزالي، دراسة وتحقيق: د/ حمزة زهير حافظ، طبعة الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة، بدون، جـ٣، ص٨٨.

ويتفق كل من **ابن الأثير الجزري**، **والجرجاني**، في تعريف التأويل بأنه: **(**صرف اللفظ ونقله من المعنى الظاهر إلى معنى آخر يحتمله، مع وجود دليل، قيَّده الجرجاني بموافقة المعنى المحتمل للكتاب والسنة**)** (١).

وجاء في **المعجم الفلسفي** أن التأويل معناه: "ردّ الشيء إلى الغاية المرادة منه، علمًا كان، أو عملًا، تبعًا لمعناه اللغوي الذي يدور بين الرد والتفسير والترجيح"(٢).

وبالبحث في موسوعة **لالاند الفلسفية** –والتي تعد من أهم القواميس الفلسفية المعاصرة– عن مدلول كلمة "تأويل" فإننا نجدها تعني: التفسير، أي: "تفسير نصوص فلسفية أو دينية، وبنحو خاص: شرح الكتاب المقدس، وتقال هذه الكلمة خصوصًا على ما هو رمزي"(٣).

وهذا التعريف للتأويل هو تعريف يخص الدين بالأساس؛ لأنه يهتم بشرح الكتاب المقدس، مما يعني أن الفلاسفة_ القدماء وحتى المعاصرين منهم_ لا يعتبرون التأويل مفهومًا فلسفيًا، مع أنهم مارسوا التأويل ليس ككونه أسلوبًا في التفكير فقط، بل كآلية لبناء أنساقهم الفلسفية وعرضها على الناس منذ بداية تاريخ الفلسفة.

---

(١) النهاية في غريب الحديث والأثر، مجد الدين أبو السعادات المبارك محمد بن محمد بن عبد الكريم الشيباني الجزري ابن الأثير، تحقيق: طاهر أحمد الزواوي_ محمود محمد الطناحي، طبعة المكتبة العلمية ببيروت سنة ١٩٧٩م، ١/٨٠. والتعريفات، علي بن محمد بن علي الزين الشريف الجرجاني، تحقيق: مجموعة من العلماء، ط١ سنة ١٩٨٣م ، دار الكتب العلمية_ بيروت، لبنان، ص٥٠، ٥١.

(٢) المعجم الفلسفي، د. مراد وهبة، طبعة دار قباء الحديثة بالقاهرة سنة ٢٠١١م، ص ١٥٨.

(٣) موسوعة لالاند الفلسفية، آندريه لالاند، ترجمة: خليل أحمد خليل، إشراف: أحمد عويدات، ط٢ سنة ٢٠٠١م، منشورات عويدات_ بيروت، باريس، جـ٢، ص٥٥٥.

وتحت مصطلح "الهرمينوطيقا" عرَّف (الدكتور عبدالوهاب المسيري) "التأويل" باعتباره "فرعًا من فروع اللاهوت، يختص بتفسير النصوص الدينية تفسيرًا رمزيًا متعمقًا، يركِّز على الجانب الروحي"(١).

والتأويل عند علماء اللاهوت هو: "تفسير الكتب المقدسة تفسيرًا مجازيًا، أو رمزيًا، يكشف عن معانيها الخفية"(٢).

ويمكن إجمال معنى التأويل عند علماء اللاهوت بأنه: صرف النصوص المقدسة عن ظواهرها إلى معان أخرى خفيّة.

ويجمع لنا "الأمير الصنعاني" معنى التأويل اصطلاحًا لدى التراثيين في تقسيمه إلى ثلاثة أقسام: "**الأول:** أن يراد بالتأويل حقيقة ما يؤول إليه الكلام وإن وافق ظاهره، وهذا هو المعنى الذي يراد بإضافة التأويل في الكتاب والسنة، كقوله تعالى: ﴿ هَلۡ يَنظُرُونَ إِلَّا تَأۡوِيلَهُۥۚ يَوۡمَ يَأۡتِي تَأۡوِيلُهُۥ يَقُولُ ٱلَّذِينَ نَسُوهُ مِن قَبۡلُ قَدۡ جَآءَتۡ رُسُلُ رَبِّنَا بِٱلۡحَقِّ فَهَل لَّنَا مِن شُفَعَآءَ فَيَشۡفَعُواْ لَنَآ أَوۡ نُرَدُّ فَنَعۡمَلَ غَيۡرَ ٱلَّذِي كُنَّا نَعۡمَلُۚ قَدۡ خَسِرُوٓاْ أَنفُسَهُمۡ وَضَلَّ عَنۡهُم مَّا كَانُواْ يَفۡتَرُونَ ﴾ سورة الأعراف، الآية: (٥٣). **الثاني:** أن يراد بلفظ التأويل: "التفسير"، وهو اصطلاح كثير من المفسرين، ولهذا قال مجاهد: إن الراسخين في العلم يعلمون تأويل المتشابه، فإن أراد بذلك "تفسيره" وبيان معانيه، فهذا مما يعلمه الراسخون. **الثالث:** أن يراد بلفظ التأويل: صرف اللفظ عن ظاهره، إلى ما

---

(١) موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية، د. عبدالوهاب المسيري، ط٥ سنة ٢٠٠٩م، دار الشروق بالقاهرة، ص ١٦٧.

(٢) المعجم الفلسفي، د. جميل صليبا، طبعة دار الكتاب اللبناني ببيروت، سنة ١٩٨٢م، جـ ١، ص٢٣٤.

يخالف ذلك؛ لدليل منفصل يوجب ذلك، وهذا التأويل لا يكون إلا مخالفًا لما يدل عليه اللفظ ويبينه"[1].

وبعد عرض التعريفات الاصطلاحية السابقة لمصطلح التأويل يتضح أن التأويل في مرحلته الأولى يعني تفسير الكتاب المقدس بالدرجة الأولى، وعليه فما الفرق بين التأويل والتفسير؟ وهل بقى التأويل يتخذ معنى التفسير فحسب؟ هذا ما سأجيب عنه في الفقرة التالية.

ثانيًا: الفرق بين التأويل والتفسير:

التفسير في اللغة: من "فسَّر"، وهذه المادة تدور في لغة العرب حول البيان والكشف والوضوح.

والتفسير كما يعرّفه الجرجاني، هو: "الكشف والإظهار، وهو أن يكون في الكلام لبس أو خفاء، فيؤتى بما يزيله أو يفسره"[2].

فالتفسير يكون لما استعصى على الفهم، وعليه فهو توضيح ما لم يمكن فهمه دون توضيح.

والفرق بين التفسير والإيضاح، هو أن "التفسير أعم من الإيضاح، إذ هو يحصل بذكر المرادف إذا كان أشهر، وليس ذلك بإيضاح؛ لأن الإيضاح عند أهل المعاني: أن ترى في كلامك خفاء وإبهامًا فتأتي بكلام يبين المراد ويوضحه"[3].

ويوضح التهانوي الفرق بين التفسير والتأويل فيقول: "إن أكثر استعمال التفسير في الألفاظ ومفرداتها، وأكثر استعمال التأويل في المعاني؛ للتوفيق بين ظاهر النص وباطنه، أو لصرف النظر عن معناه الظاهر إلى معنى يحتمله،

---

(١) إقامة الدليل على ضعف أدلة تكفير التأويل، الأمير محمد بن إسماعيل الصنعاني، دراسة وتحقيق وتعليق: أبي نوح عبدالله بن محمد حسين عبد الحميد، ط١ سنة ٢٠٠٩م، دار ابن حزم _ بيروت، لبنان، ص٤٢.

(٢) التعريفات، للشريف الجرجاني، ص٩٤.

(٣) المعجم الفلسفي، د/ جميل صليبا، جـ١، ص٣١٤.

وغاية التفسير الفهم والإفهام، وهو أن يصير الشيء معقولًا، وسبيله تعيين مدلول الشيء بما هو أظهر منه؛ حتي يصبح المجهول معلومًا، والخفي واضحًا"(١).

ومن هنا نستنتج أن التفسير مرتبط بالألفاظ والمفردات، أما التأويل فيهتم بالمعاني؛ للتوفيق بين ظاهر النص وباطنه، ووظيفة التفسير بيان وضع اللفظ إما حقيقة أو مجازًا، أما التأويل فوظيفته تفسير الباطن.

ثالثًا: تحديد مفهوم "الفكر":

"الفكر" في اللغة هو "إعمال النظر في شيء، كالفِكرة والفِكرى بكسرهما: جمع أفكار، فَكَرَ فيه وأَفْكرَ وفَكَّر وتفكَّر، وهو فكِّير كسكيت، وفيكر كصيقل: كثير الفكر، ومالي فيه فَكْرٌ– وقد يكسر– أي حاجة"(٢).

وعرَّفه (ابن منظور) بأنه "إعمال الخاطر في الشيء، والتفكر اسم التفكير"(٣).

أما في الاصطلاح، فهو: "إعمال العقل في المعلوم للوصول إلى معرفة المجهول، والفكرة هي الصورة الذهنية لأمرٍ ما"(٤).

ومعني هذا أن الفكر هو المجهود الذي تقوم به النفس عند البحث في مشكلة ما، أو هو ثمرة ذلك المجهود؛ فعندما يفكر الإنسان في مشكلة ما، أو في ظاهرة ما، فإنه يبذل جهدًا يشترك فيه: فطرته، وخبرته الإنسانية والثقافية، وقواه العقلية

---

(١) موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، محمد بن علي التهانوي، تقديم وإشراف ومراجعة: د/ رفيق العجم_ د/ علي دحروج، ط ١ سنة ١٩٩٦م ، مكتبة لبنان_ بيروت، جـ ١، ص٤٩١، ٤٩٢.

(٢) القاموس المحيط، مجد الدين أبو طاهر محمد بن يعقوب الفيروز آبادي، تحقيق: مكتب تحقيق التراث في مؤسسة الرسالة ببيروت، بإشراف: محمد نعيم العرقسوسى، ط٨ سنة ١٤٢٦هـ = ٢٠٠٥م، مؤسسة الرسالة– بيروت، ص ٥٨٨، مادة " فكر".

(٣) لسان العرب، ابن منظور، جـ٣٩، جـ ٥، ص٣٤٥١، مادة " فكر".

(٤) المعجم الوسيط، مجمع اللغة العربية بالقاهرة، ط٤ سنة ١٤٢٥هـ = ٢٠٠٤م، دار الشروق الدولية، ص٦٩٨، مادة " فكر".

التي تسمى "ذكاء"– حسب مستواها– وكافة إمكاناته، وهذه العملية تسمى "فكراً" كذلك نتاج هذه العملية التي استثمر فيها المفكر كافة إمكاناته تسمى– أيضاً– " فكراً ".

فالفكر أو التفكير– على وجه العموم– يطلق على كل حركة في تصوراتنا ومفاهيمنا، ولكن الفكر العلمي ليس أي فكر، وإنما هو فكر جاد، منظم، يهدف إلى العلم والمعرفة.

كما أن الفكر إما أن يراد به الكيفية التي يدرك بها الإنسان حقائق الأمور التي أعمل عقله فيها، فيكون الفكر عندئذ بمثابة الأداه، وإما أن يراد به ما نتج عن ذلك من تصورات وأحكام ورؤى حول القضايا المطروحة، ومصطلح "الفكر" الذي ورد في عنوان البحث يراد به الشق الثاني، وهو الرؤى والتصورات والأحكام حول قضية التأويل.

رابعًا: تحديد مفهوم "الدين":

الدين في اللغة مشتق من الفعل الثلاثي "دان"، وهو تارة يتعدى بنفسه، وتارة باللام، وتارة بالباء، ويختلف المعنى باختلاف ما يتعدى به، فإذا تعدى بنفسه يكون "دانه"، بمعنى: (ملكه، وساسه، وقهره، وحاسبه، وجازاه، وإذا تعدى باللام يكون "دان له"، بمعنى: خضع له، وأطاعه، وإذا تعدى بالباء يكون "دان به"، بمعنى: اتخذه دينًا ومذهبًا، واعتاده، وتخلّق به، واعتقده)[1].

أما "الدين" في الاصطلاح فهو: "الاعتقاد بوجود ذات_ أو ذوات_ غيبية علوية، لها شعور واختيار وتصرف وتدبير في الشئون التي تعني الإنسان، اعتقادًا من شأنه أن يبعث الإنسان إلى مناجاة هذه الذات رغبة ورهبة في خضوع وتمجيد"[2].

---

(١) المعجم الوسيط، ص ٣٠٧/ لسان العرب، ابن منظور، جـ ٢، ص ١٤٦٧.

(٢) الدين– بحوث ممهدة لدراسة تاريخ الأديان، د. محمد عبدالله دراز، طبعة مطبعة السعادات بالقاهرة بدون، ص١٥.

أو هو: "وضع إلهي سائق لذوي العقول السليمة باختيارهم إلى الصلاح في الحال، والفلاح في المآل"[(١)].

خامسًا: تحديد مفهوم "القديم":

أشرتُ في مقدمة البحث إلى أن اليهودي اليهودية هي أقدم الديانات السماوية الثلاث من حيث وجودها؛ ولذا فالفكر الديني اليهودي هو محور الحديث في هذه الدراسة، وبالتالي لابد من الإشارة إلى مفهومها.

مصطلح (اليهودية) إما مشتق من هاد يهود إذا رجع وتاب من ذنبه، ومنه قوله تعالى: ﴿ وَٱكۡتُبۡ لَنَا فِي هَٰذِهِ ٱلدُّنۡيَا حَسَنَةٗ وَفِي ٱلۡأٓخِرَةِ إِنَّا هُدۡنَآ إِلَيۡكَۚ ﴾ سورة الأعراف، من الآية: (١٥٦)، أي "رجعنا وتبنا من ذنبنا، وهو عبادة العجل"[(٢)]، وعلى ذلك يكون الاسم "يهود" عربيًا؛ لاشتقاقه من لفظ عربي هو "هاد"، وإما أن يكون مشتقًا ومأخوذًا من "يهوذا"، (وهو اسم أحد أبناء سيدنا يعقوب عليه السلام وأكبر أولاده، ومن المقربين إليه، وعلى هذا يكون الاسم ـ اليهود ـ معرَّبًا؛ لأنه منسوب إلى اسم أعجمي، هو "يهوذا".

والنسبة إلى يهوذا أرجح عند الباحثين، وذلك قياسًا على نسبتهم إلى إسرائيل- يعقوب عليه السلام)[(٣)].

واليهودية هي إحدى الديانات السماوية الثلاث ـ اليهودية، النصرانية، الإسلام ـ وهي أقدمها وجودًا، وتنسب هذه الديانة إلى أتباع سيدنا موسى عليه السلام الذي أرسله الله إلى (بني إسرائيل) لينقذهم من بطش فرعون مصر بهم، وقد كان وجود

---

(١) المرجع السابق، ص٢٦.

(٢) تفسير القرآن العظيم، أبو الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير القرشي، تحقيق: سامي محمد سلامة، ط٢ سنة ١٩٩٩م، دار طيبة للنشر والتوزيع، جـ١، ص٢٨٥.

(٣) مقارنة الأديان بين اليهودية والإسلام- اليهودية، د. عوض الله جاد حجازي، ط٢ سنة ١٩٨١م، دار الطباعة المحمدية بالقاهرة، ص٥٩، ٦٠.

نبي الله موسى عليه السلام في التاريخ قبل سيدنا عيسى عليه السلام بما يقرب من ١٣٠٠ سنة، أو يزيد.

سادسًا: تحديد مفهوم "الفكر الديني القديم" :

وإذا كنت قد تناولت في السطور القليلة الماضية تحديد مفهوم مصطلحات: "الفكر"، "الدين"، "القديم" منفردة، فإن البحث يستدعي تحديد مفهوم هذه المصطلحات مقترنة معًا؛ كما اشتمل عليها عنوان البحث.

وإذا كان الفكر الديني القديم (اليهودي) هو الفكر المختص بالدين وينشغل به ويتدارسه، من قِبل رجال الدين اليهودي، وبالتالي كان مفهوم عنوان البحث: دراسة وبحث قضية تأويل النصوص الدينية، ومعرفة رؤى وتصورات ومناهج وأحكام رجال الدين اليهودي عند تفسيرهم وتأويلهم لتلك النصوص التي احتوى عليها كتابهم المقدس.

والحديث عن التأويل في الفكر الديني اليهودي بقواعده وأصوله ومناهجه ودوافعه، لا يتم إلا عن طريق أهم الشخصيات الفلسفية اليهودية، التي كان لها الأثر الواضح في الفكر الديني اليهودي، وسأقتصر في هذه الدراسة على أهمها، لنتمكن بعد ذلك من معرفة حقيقة التأويل في الفكر الديني اليهودي، ودوافعه، وأثره، حتى لو اختلفت الأزمان، وتباعدت الحضارات؛ فاختلاف طريقة التأويل ومنهجه لا تعني بالضرورة اختلاف أهداف التأويل وغاياته عند شعب اعتقد على مدار تاريخه بقداسة التوراة ونصوصها، مع ما تعرضت له من التغيير والتبديل، وبالتالي قداسة شعبها، وتفوقه على بقية الأجناس.

****

المبحث الأول

النصوص المقدسة ودوافع التأويل لدى القدامى

تعتبر الثقافة اليهودية من أقدم الثقافات الإنسانية، والتي يُعد النَصّ الديني الأساس الأول المُشكّل لها، وقد عرفت هذه الثقافة أوج ازدهارها في مدرسة الإسكندرية؛ نتيجة الاختلاط والتعددية الثقافية والسياسية والفلسفية، إذ كان لليهود جاليةٌ كبيرة في هذه المدينة تعتزّ بدينها وتقاليدها المأثورة، غير أنهم اضطروا للأخذ بنصيب من الفلسفة والآداب اليونانية، ولا عجب بعد ذلك أن تحدث المقارنة بين الحكمة الإغريقية المتمثلة في الفلسفة، والحكمة الدينية المتمثلة في التوراة.

وقد أثيرت العديد من الإشكالات حول التوراة، سواء من ناحية توثيق النص نفسه، ونسبته إلى قائليه، أم من حيث المحتوى الفكري الذي تتضمنه هذه النصوص، ثم ما لحق باليهود من أحداث تاريخية متعددة، تقلَّب فيها اليهود بين الضعف والقوة، مما كان سببًا في التأثير على لغة العهد القديم الأصلية، فأصبح استعمال هذه اللغة مقتصرًا على العبادات والدراسات الدينية فقط، مما كان سببًا في صعوبة هذه اللغة على القراءة والفهم في كثير من الأحيان، وهذا ما دفع اليهود القدماء إلى محاولات الشرح والتأويل مما غمض عليهم فهمه في نصوص العهد القديم، وهذا هو محور الحديث في هذا المبحث بمشيئة الله تعالى.

المطلب الأول

طبيعة النصوص المقدسة لدى القدامى

يرتبط اليهود ارتباطًا وثيقًا بنصوصهم المقدسة، وهم وإن اختلفوا في قدسية هذه النصوص ونسبتها جميعَا لسيدنا موسى عليه السلام فإنهم جميعًا يتفقون على أن أسفار سيدنا موسى الخمسة التي يطلق عليها التوراة، أو الشريعة والقانون، هي الأسفار التي لا يتطرق إليها الشك، وهي المعتمدة لديهم.

"وتضم التوراة في محتواها كل ما يتعلق بأمور اليهود وتنظيم حياتهم، وإن تحفّظ البعض في رأيه، أو أثيرت حول هذا النَّصّ بعض الإشكالات"[(١)].

والباحث في مجال الفكر الديني اليهودي، يصطدم بهذا النص المقدس - التوراة - الذي يعتمد عليه اليهود اعتمادًا كاملًا في مختلف شئونهم الدينية والدنيوية؛ نظرًا لكثرة ما أثير حوله من إشكالات، سواء من ناحية توثيق النص نفسه ونسبته إلى قائليه، أو من حيث المحتوى الفكري الذي تتضمنه هذه النصوص.

ومن أهم الاشكالات التي تصادف الباحث في هذا المجال، ويجدها بصفة عامة في نصوص العهد القديم، ما يلي:

أولًا: أن موسى عليه السلام والذي أوحى الله إليه بالتوراة " قد عاش في القرن الرابع عشر قبل الميلاد، ويؤكد أحبار اليهود وباحثيهم بأنهم لا يملكون النسخ الأصلية للتوراة، أو غيرها من الأسفار، وإن أقدم مخطوطة لديهم لأسفارهم تعود إلى القرن الرابع الميلادي، وآخر نبي من أنبيائهم في العهد القديم عاش في القرن الرابع قبل الميلاد"[(٢)]، فإن بعض نصوص العهد القديم التي بين أيدينا ترجع إلى ما

(١) الأثر الإسلامي في الفكر الديني اليهودي، د.عبدالرازق أحمد قنديل، طبعة دار التراث ومركز بحوث الشرق الأوسط بالقاهرة، سنة ١٩٨٤م، ص١.

(٢) الأسفار المقدسة عند اليهود وأثرها في انحرافهم_ عرض ونقد، د/ محمود عبد الرحمن قدح، مجلة الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة، العدد (١١١) بدون، ص ٣٣٩.

بعد فترة وجود نبي الله موسى عليه السلام بزمن طويل، فسفر عزرا_ على سبيل المثال_ لا يصل إلى هذه الفترة، وكذلك سفر دانيال الذي تؤكد جميع المصادر أنه كتب بعد هذا التاريخ، الأمر الذي يدعوا إلى فقدان الثقة في بعض نصوص العهد القديم، والتي نُسبت إلى نبي الله موسى عليه السلام.

ثانيًا: ورد في سفر الملوك الثاني، الإصحاح الثاني والعشرين منه، أنه قد (عُثر على نسخة مكتوبة من توراة موسى عليه السلام في عهد "يوشياهو" ملك يهوذا في القرن السابع ق.م، الأمر الذي يؤكد أن هذه التوراة كانت نسيًا منسيًا، ليس في عهد يوشياهو فقط، ولكن في عهد أسلافه أيضًا)[١]، وذلك قبل العثور عليها على يد الكاهن حِلْقيا في عهد "يوشياهو"، كما تتحدث بذلك الفقرات من ٨:١٣ من هذا الإصحاح، فقد جاء فيها: "فقال حلقيا الكاهن العظيم لشافان الكاتب: قد وجدت سفر الشريعة في بيت الرب، وسلّم حلقيا السفر لشافان فقرأه، وجاء شافان الكاتب إلى الملك، وردَّ على الملك جوابًا وقال: قد أفرغ عبيدك الفضة الموجودة في البيت ودفعوها إلى أيدي القائمين بالعمل الموكلين ببيت الرب، وأخبر شافان الكاتب الملك، وقال: قد دفع إليَّ حلقيا الكاهن كتابًا، وقرأه شافان أمام الملك، فلما سمع الملك كلام كتاب التوراة مزَّق ثيابه، وأمر الملك حلقيا الكاهن، وأحيقام بن شافان، وعبكور بن ميخا، وشافان الكاتب، وعسايا عبد الملك، وقال اذهبوا فتوسلوا إلى الرب لأجلي ولأجل الشعب ولجميع يهوذا، بمناسبة كلام هذا الكتاب الذي وجد؛ لأنه عظيم هو غضب الرب الذي اشتعل علينا، بسبب أن آباءنا لم يسمعوا لكلام هذا الكتاب ليعملوا بكل ما فُرِض فيه علينا".

ثالثًا: ظهور نسخ متعددة من الأسفار_ في أماكن مختلفة_ لم تكن متطابقة في كل قواعدها، كما لم يتفق جميع أحبار اليهود على رأي واحد حول

(١) الفكر الديني الإسرائيلي_ أطواره ومذاهبه، د. حسن ظاظا، ط١ سنة ١٩٧١م، معهد البحوث والدراسات العربية بالقاهرة، ص٢٥.

أفضل النسخ لاعتمادها مصدرًا أساسيًا لهم، "وقد حفظ لنا التلمود شواهد عن الطريقة التي قارن بها الحكماء النسخ المختلفة التي وصلت إليهم، والاختلاف بين هذه النسخ، ومعنى هذا أنه وجد أسلوب محدد لقواعد نقد مادة العهد القديم، ويمثل أسلوب المقارنة خطًا قياسيًا في حسم بقية المواضع المشكوك فيها، وعلى هذا الأساس قدموا النسخة المعترف بها الآن"(١).

رابعًا: إن بعض نصوص التوراة تتحدث عن موسى بضمير الغائب، وبصيغة لا يمكن التصديق بأن كاتبها هو موسى عليه السلام ومن تلك النصوص: "تحدث الله مع موسى"، "وكان الله مع موسى وجهًا لوجه"، "وكان موسى رجلًا حكيمًا جدًا أكثر من جميع الناس"(٢)، "فسخط موسى على وكلاء الجيش"(٣)، "موسى رجل الله"(٤)، ونحو ذلك، فلو كان موسى هو كاتب تلك النصوص لقال مثلًا: كلمني الرب، تحدثت مع الله، ونحو ذلك.

وسواء كانت تلك النصوص كلها تنسب إلى نبي الله موسى عليه السلام نفسه، أو أن بعضًا منها فقط ينسب إليه_ كما يعتقد البعض_ وسواء ضاعت هذه النصوص، أو نُسيت لفترة من الزمن ثم تم العثور عليها، فمما لا شك فيه أن اللغات والأساليب التي كتبت بها التوراة، وما تشتمل عليه من موضوعات وتشريعات وبيئات اجتماعية وسياسية وجغرافية، تُظهر أنها قد أُلِّفت في عصور لاحقة لعصر نبي الله موسى عليه السلام مما يثبت أن هذه الأسفار قد كتبت بأقلام اليهود التي تعكس أفكارهم ونظمهم المتعددة في مختلف أطوار تاريخهم الطويل، كما تجعل لغة هذه

---

(١) نقد التوراة في الفكر اليهودي والمسيحي والإسلامي، د/ أحمد محمود هويدي، ط١ سنة ٢٠١٤م، مكتبة رؤية للنشر والتوزيع بالقاهرة، ص١٨.

(٢) سفر العدد، الإصحاح: (٢٥)، فقرة: (٣).

(٣) سفر العدد، الإصحاح: (٣١)، فقرة: (١٤).

(٤) سفر التثنية، الإصحاح: (١٣)، فقرة: (١).

النصوص عرضة للكثير من التطور والتغيير، شأنها في ذلك شأن أي لغة أخرى، وطبقًا للقوانين اللغوية في ذلك.

"ويمكن أن نلمس ذلك – أيضًا – في نصّ العهد القديم نفسه، حيث نجد في سفر القضاة عند الحديث عن "دبورة" وأنشودتها[١]، الأسلوب البدوي واضحًا فيه بألفاظه الخشنة، وتعبيراته العنيفة، كما يظهر من فقرات هذا السفر"[٢].

أضف إلى ذلك تلك الأحداث التاريخية العديدة، وما مرّ به اليهود من فترات متقلبة بين الضعف والقوة، والتي كانت تصل أحيانًا إلى حد أن ينسى اليهود لغتهم كلغة حديث وتخاطب، وينحصر استخدامها في العبادات والدراسات الدينية فقط، وبصفة خاصة في فترة السبي البابلي وطغيان الآرمية على العبرية، ثم ما أثبته البحث العلمي الحديث من رجوع رواية نصوص العهد القديم إلى مصادر[٣] مختلفة، منها ما هو موغل في القدم، ومنها ما هو حديث متأخر، وما نتج عن

(١) سفر القضاة، الإصحاح: (٥)، فقرة: (٢:٣١).

(٢) الأثر الإسلامي في الفكر الديني اليهودي، د/ عبدالرازق أحمد قنديل، ص٣.

(٣) (خرجت أبحاث العلماء حول نص العهد القديم إلى أن روايته ترجع إلى عدة مصادر، وهي: أ- المصدر اليهوي: ويرجع تاريخه إلى القرن التاسع ق. م، وهو المصدر الذي يطلق عليه اسم "يهوه" علمًا على رب العبريين الوطني القديم. ب_ المصدر الإيلوهيمي: وقد كتب في القرن الثامن ق.م _ تقريبا_ في مملكة إسرائيل الشمالية، وهذا الذي يطلق عليه اسم "ألوهيم" علمًا علي رب العبريين في الشمال، وهذا المصدران يتفقان في النقاط الأساسية للموضوع الذي يتناولانه. جـ _ المصدر التثنوي: وهو مصدر تشريعي بحت، لا يهتم كثيرًا بالأساطير الشعبية، ويمثله بصورة واضحة آخر أسفار التوراة، وهو سفر التثنية. د- المصدر الكهنوتي: ويرجع تاريخه إلى القرن الخامس ق. م، وقد أدمج هذا المصدر ودخل إلى نص التوراة في عهد عزرا ونحميا، بعد العودة من السبي البابلي، في ظل الإمبراطورية الفارسية، حيث كان لهؤلاء الكهنة القوة والسلطان في شعبهم). هل اليهودية ديانة سماوية، عبد المجيد همو، طبعة دار غار حراء_ دمشق، سوريا، سنة ١٩٩٩م، ص ٨٩٨، ٨٩٩.

ذلك من خلط في رواية النصوص، ومزج بين بعضها، إلى أن وصلت إلينا بصورتها المتداولة.

فإذا كانت الفترة الزمنية بين نبي الله موسى عليه السلام الذي تلقّى الألواح، وبين عزرا الكاتب(١)، طويلة إلى هذا الحد، وإذا سلمنا أن هذه الفترة الزمنية كافية لإحداث تغييرات في لغة النص، ولغة القوم أنفسهم، فإن ذلك يدعو إلى القول بمدى صعوبة فهم العبريين القدماء لمثل هذه النصوص، ومحاولة شرحها وتفسيرها وتبسيطها لعامة الشعب، ويؤكد ذلك ما جاء في نص العهد القديم في سفر نحميا: حيث "كان يصعد عزرا الكاتب فوق المنبر وحوله شيوخ إسرائيل، يشرح لهم الكتاب، ويوضحه لهم"(٢)، بل لم تكن عملية الشرح والتفسير هذه قاصرة على عامة الشعب، فقد كان عزرا "يعقد الاجتماعيات المتوالية مع رؤساء الشعب وكهنته، والقائمين على أموره الدينية؛ ليشرح لهم، ويفهمهم كلام الشريعة، وما غمض عليهم من نصوص"(٣).

ومن هنا يمكن الاعتراف بصعوبة النصوص الدينية لدى اليهود القدامى، وأن الأمر كان يستدعي القيام بالشرح والتبسيط والتأويل.

****

(١) عزرا الكاتب (٤٨٠_ ٤٤٠) ق. م: ويعرف أيضًا باسم "عزرا الكاهن"، كان موظفًا في بلاط إمبراطور الفرس، وكاهنا في نفس الوقت، عاد من الأسر البابلي، وأعاد تعليم التوراة في القدس، وكان اليهود يعتبرونه= زعيما لهم، ويعتبرونه أيضا مؤسس نظم اليهودية المتأخرة، وهناك سفر من أسفار العهد القديم يُنسب إليه، وهو سفر عزرا). تاريخ الشعب العبري، آندريه لومير، ترجمة: أنطوان الهاشم، طبعة عويدات للنشر والطباعة ببيروت، سنة ١٩٩٩م، ص٥٥.

(٢) سفر نحميا، الإصحاح: (٨)، الفقرة: (٤: ٨).

(٣) سفر نحميا، الإصحاح: (٨)، الفقرة: (١٣).

المطلب الثاني

دوافع التأويل وأسبابه عند القدامى

كانت هناك أسبابٌ دفعت باليهود الأوائل إلى محاولات الشرح والتفسير والتأويل والتبسيط لنصوص العهد القديم، وكانت هنا_ أيضًا_ عدة صعوبات واجهتهم في فهمهم لتلك النصوص، مما دفع بمفكريهم إلى محاولة شرح وتأويل ما غمض عليهم فهمه من تلك النصوص، ومن هذه الأسباب:

أولا: البعد الزمني وأثره في صعوبة فهم لغة النص الديني:

يُعدّ من أهم المشكلات التي يعانيها العهد القديم مشكلة اللغة، فلم يَرِدْ في مجموع أسفار العهد القديم أية إشارة إلى اللغة التي كتبت بها هذه الأسفار، ولا إلى اللغة التي تحدّث بها أنبياء بني إسرائيل، وكل ما ورد فهو إشارة إلى اللغة التي تحدث بها بنو إسرائيل، وليس إلى لغة الكتاب، ويحدّثنا العهد القديم في سفر الملوك الثاني، وسفر أشعيا عن قصة تولي الملك حزقيا بن آحاز ملكًا على يهوذا سنة(٧٢٦_ ٦٩٨) ق. م، وما كان بعد ذلك من محاولة غزو سنحاريب ـ ملك آشور ـ لأورشليم المحصنة والقضاء عليها، وإرسال رجاله حول هذه المدينة، وما دار من حديث بينهم وبين رجال حزقيا، فيقول: "فقال ألياقيم بن حلقيا، وشبنة بن يوآخ، لمعاون رئيس الأركان: كلمنا باللغة الآرمية، فنحن نفهمها، ولا تكلمنا باليهودية، ثم وقف رئيس الأركان فنادى بصوت عظيم باليهودية، وقال: اسمعوا كلام الملك الكبير ملك آشور" [(١)].

(١) سفر الملوك الثاني، الإصحاح: (٢٦)، الفقرة: (٢٩:١٨)، وورد النص نفسه في سفر أشعيا، الإصحاح: (١١)، الفقرة: (٣٦:١٣).

وفي سفر نحميا: "وكان كلام أولادهم خليطًا من لغة أشدود وسواها، وما كانوا يحسنون التكلم باليهودية"[١]، ووردت لغة "كنعان" في سفر إشعيا: "وفي ذلك اليوم يكون في أرض مصر خمس مدن تتكلم بلغة كنعان، وتحلف باسم الرب القدير، يقال لإحداها مدينة الشمس"[٢]، فهذه الفقرات الثلاث تدل على أن اليهود لم تكن لهم لغة محددة، وإنما لهجة، هي خليط من لغات مختلفة، مما نتج عنه مشكلات جَمّة، ظهرت على نحو كبير في تحديد معانيه وإعطاء التفاسير الصحيحة لعباراته.

كما أن الحادثة التي ذكرتها الفقرة الأولى توضح كيف أن اللغة قد تغيرت_ بمرور الزمن_ على ألسنة اليهود، بل قد تلاشت لدرجة أنهم كادوا يفقدونها كلغة يتخاطبون بها، وهذا أمر طبعي، فالبعد الزمني كبير؛ مما حدا بمفكريهم إلى محاولة شرح وتبسيط النص الديني لدى العامة.

ثانيًا: علامات الشّكْلِ والتنقيط:

من المعروف أن نصوص العهد القديم لم تكن في بداية تدوينها تكتب حسب قواعد الحركات وعلامات الشكل والتنقيط المختلفة؛ إذ لم يكن اليهود قد توصلوا بعد إلى ما يعرف بنظام الحركات_ أو نظام التنقيط_ حيث لم تنزل تلك النصوص مُشَكَّلَة ومنقوطة ومضبوطة، "فلما تعذّر عليهم فهم نصوص العهد القديم؛ لعدم وجود الحركات المستقلة، وعلامات الترقيم في اللغة العبرية، أضافوا إليها ذلك؛ ليسهل قراءتها وفهمها"[٣].

---

(٢) سفر نحميا، الإصحاح: (١٣)، الفقرة: (٢٤).

(١) سفر أشعيا، (١٨:١٩).

(٢) تاريخ نقد العهد القديم من أقدم العصور حتى العصر الحديث، زالمان شازار، ترجمة: أحمد محمود هويدي، تقديم ومراجعة: محمد خليفة حسن، طبعة المجلس الأعلى للثقافة بالقاهرة سنة ٢٠٠٠م، ص ٢٣.

واستمر الوضع بهذه الصورة فترة من الزمن، "ولكن علماءهم استطاعوا بعد ذلك_ وبعد دراسة استمرت ثلاثة قرون_ أن يضعوا النص المسورتي[١]، وذلك بإضافة علامات للحركات، وإشارات للنبر، وعلامات للترقيم، وفواصل للشعر، وشروح في الهوامش، وبفضل هذا العمل أصبح في مقدور كل يهودي_ بعد ذلك الوقت_ أن يقرأ كتبه الدينية"[٢].

فعدم وجود نظام الحركات وعلامات الشكل والتنقيط، والفواصل بين الحركات، وغيرها، في بداية الأمر، كان دافعًا من الدوافع التي دفعت بمفكري اليهود إلى محاولة الشرح والتأويل؛ لتبسيط قراءة وفهم النصوص الدينية لدى اليهود.

ثالثًا: التضـــارب بين النصـــوص:

وإلى جانب عدم وجود ضوابط لغوية لقراءة النص وفهمه، نجد هناك صعوبة أخرى داخل النصوص نفسها، تلك التي نشأت عن التضارب والخلط الموجود بين هذه النصوص، ثم اختلاف الروايات والمصادر في عرضها، الأمر الذي أدى إلى وجود عقبة كبيرة في فهم هذه النصوص ثم العمل بما جاء فيها، ومن أمثلة ذلك:

١- ما ورد في سفر الخروج: "... مفتقد إثم الآباء في الأبناء وأبناء الأبناء في الجيل الثالث والجيل الرابع"[٣].

---

(١) النص المسورتي هو: (النص الذي تم ضبطه وتصحيحه، وأصبح معتمدًا بعد ذلك، وصُححت النسخ الأخرى طبقًا له، وتعود كلمة "الماسورا" إلى ما قام به علماء اليهود القدامى من جمع لنسخ العهد القديم المتعددة، وإدخال التعديلات والتصويبات على ما بدا لهم أنه على صورة خاطئة، ثم استقروا بعد ذلك على ما عُرِف بالنص المسورتي). نقد العهد القديم، د/ شريف حامد سالم، ط١ سنة ٢٠١١م، مكتبة مدبولي بالقاهرة، ص٥٤، ٥٥.

(٢) قصة الحضارة، ول ديورانت، ترجمة: محمد بدران، ط٢ سنة ١٩٦٤م، لجنة التأليف والترجمة والنشر بالقاهرة، جـ ١٤، ص٩٦.

(٣) سفر الخروج، الإصحاح: (٧)، الفقرة: (٣٤).

ورغم وضوح هذه العبارة إلا أنها لا تستقيم منطقيًا؛ لأنه كيف يعاقب أبناء على إثم لم يرتكبوه؟ وبسبب هذا الاضطراب نجد حزقيال يعلن: "مالكم أنتم تضربون هذا المثل على أرض إسرائيل... وأنتم تقولون لماذا لا يحمل الابن من إثم الأب... النفس التي تخطئ هي تموت... الابن لا يحمل من إثم الأب... بر البار يكون عليه، وشر الشرير عليه يكون"[1].

وهذا التناقض بين نصّ سفر الخروج، وما أعلنه حزقيال، يشير إلى وجود إبعاد لنصّ سفر الخروج عن معناه الحقيقي؛ لأنه لا يمكن أن يعاقب الرب الأبناء على أخطاء ارتكبها الآباء، كما أنه لا يمكن حدوث العكس، لذلك نقد حزقيال هذه الرؤية، موضّحًا أن المسئولية تقع على عاتق الفرد، خيرًا كانت أو شرًا.

٢- النصّ الخاص باستئجار العبد اليهودي، والمدة التي يقضيها كأجير في بيت سيده، حسب ما جاء في أسفار الخروج والتثنيه واللاويين[2].

وهذا الاختلاف والتضارب يرجع_ كما أشرت سابقًا_ إلى تعدد مصادر الروايات فيها، وخاصة فيما يتعلق بالأمور التشريعية التي جاء المصدر التثنوي وجمعها معدَّلة في صورتها النهائية.

رابعًا: تقعيد اللغة وضبط النصوص وتوثيقها:

من الأمور الهامة لفهم أي نصّ بوضوح شامل هو "الإلمام بطبيعة لغته، ومعرفة جميع ما يتعلق بجوانب هذه اللغة، كنحوها وصرفها، وخصائصها العامة والخاصة، ثم الدخيل فيها والمستحدث، فإذا كان الأمر يتعلق بنصّ مقدّس، وجب التأكد من توثيق هذا النصّ، ومعرفة مدى الأصالة أو الانتحال فيه، ومدى ما يسمح به الاستخدام اللغوي في هذا النصّ، وفي النصوص المتشابهة"[3].

---

(١) سفر حزقيال، الإصحاح: (١٨)، الفقرة: (٢).

(٢) سفر الخروج، الإصحاح: (٢١)، الفقرة: (٢)/ سفر التثنية، الإصحاح: (١٥)، الفقرة: (١٢)/ سفر اللاويين، الإصحاح: (٢٥)، الفقرة: (٤).

(٣) الأثر الإسلامي في الفكر الديني اليهودي، د/ عبدالرازق أحمد قنديل، ص٧.

وإذا طُبِّق ذلك على نص العهد القديم في هذا الوقت، فإننا نشعر إلى أي مدى كانت صعوبته؛ لأنه لم يكن قد خضع بعد لنظام التقعيد النحوي، وتقسيم الجملة_ نحويًا_ إلى اسم وفعل وحرف، وحتى على افتراض وجود فطرة لغوية عند هؤلاء القدماء فإنه في بعض الأحيان_ كما يقول اسبينوزا_ "كان ينشأ اشتباه في النص وغموضه في التوراة؛ نتيجة استبدال الحروف التي ينطق بها الإنسان بعضها مكان البعض الآخر، وتعدد المعاني لحروف العطف والظروف"(١).

ويضاف إلى ذلك أن هذه النصوص لم تكن تحظى_ أيضًا_ بتوثيق مطمئن، وقد ظهر ذلك فيما استبعد من نصوص مشكوك في صحتها وقدسيتها، وهي التي أطلق عليها فيما بعد اسم "الأبوكريفا"(٢).

وهذه الصعوبة في فهم النصوص ظلت قائمة تواجه أحبار اليهود والمفكرين منهم، وشكّلت بعض ألفاظ العهد القديم عقبات كثيرة في سبيل تفسيره وتوضيحه؛ إما لأنها غريبة عن اللغة التي كُتِب بها النص، أو لورودها بصورة نادرة مرة أو مرتين فقط وليس لها نظير، وإن كانت تفهم بواسطة بعض الألفاظ الأخرى عبرية كانت أو عربية، وقد كانت صعوبة ضبط النصوص وتوثيقها دافعًا

---

(١) رسالة في اللاهوت والسياسة، باروخ اسبينوزا، ترجمة وتقديم: د/ حسن حنفي، طبعة الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر بالقاهرة سنة ١٩٧١م، ص٢٤٤.

(٢) الأبوكريفا هي (كلمة يونانية الأصل "Aporiryphos"، وقد كان اليونانيون القدماء هم أول من استعمل هذا المصطلح، حيث كان لديهم نوعان من المعرفة، الأولى تشمل العقائد والطقوس الخاصة بعامة الناس، والثانية تشمل العقائد والطقوس الغامضة التي لا يفهمها إلا فئة خاصة؛ لذا بقيت مخفية عن العامة، فالأبوكريفا صفة مشتركة الجنس، وتعني سرية ومخفية عن الأنظار، وسميت بالكتب المقدسة غير القانونية، أي المخفية والغير مقروءة في المعابد والكنائس، وتعني_ أيضًا_ الكتابات الربانية التي لم تقبل ضمن القانون الكتابي كأجزاء معتمدة من الكتاب المقدس). أبو كريفا العهد الجديد - كيف كتبت؟ ولماذا رفضتها الكنيسة؟ عبد المسيح أبو الخير، ط١ سنة ٢٠٠٧م ، مطبعة المصريين بالقاهرة، ص٤٩.

من الدوافع التي حدت بأحبار اليهود ومفكريهم إلى محاولة الشرح والتأويل لهذه النصوص؛ لتيسير قراءتها وفهمها ثم العمل بما جاء فيها.

خامسًـــا: غموض النص:

ومن الأمور التي شكّلت صعوبة لدى القدماء في فهم نصوص العهد القديم، ودفعهم إلى تأويلها وتبسيط فهمها، ما كان يكتنف النص نفسه من غموض؛ نتيجة لوجود كلمة أو فقرة لا يسهل قراءتها وفهمها، مما كان ينتج عنه اختلاف في شرحها وتأويلها، "وقد يتسبب الفهم الخاطيء للنص في تشويه المعنى المقصود من نصّ ما بتعذر قراءة أو فهم كلمة أو جملة، أو حتى فقرة كاملة، وقد يأتي ذلك للنصّ عند النقل من نصّ قديم، ومن أمثلة ذلك: ما جاء في سفر المزامير: "لأن الله هذا هو إلهنا إلى الدهر والأبد. هو يهدينا حتى الموت"(١)، نجد أن هناك العديد من الطبعات القديمة للعهد القديم تقول: "سيهدينا إلى الأبد"، وذلك بترجمة جملة "حتى الموت" إلى "إلى الأبد"(٢)، وذلك يؤدي إلى الفهم الخاطيء.

ومن أمثلة ذلك – أيضًا– تلك الفقرة التي وردت في سفر التكوين: "لا يزول قضيب من يهوذا أو مشترع من بين رجليه حتى يأتي شيلون وله يكون خضوع شعوب"(٣)، وقد جاء في هامش الترجمة أن كلمة "شيلون" تعني "أمان"، وقد ترجمها البعض بمعنى "الذي له" وأوّلها مفسرو اليهود بأنها تعني الإشارة إلى المسيح المنتظر، "وورود كلمة "شيلون" في الفقرة السابقة شكّل صعوبة واضحة، فقد ذكرها البعض دون زيادة أو تعليق، كما هو واضح من الترجمة العربية المتداولة، وقد ظل هذا النص يتداول بغموضه حتى بعد أن تقدمت الدراسات الدينية اليهودية في

(١) سفر المزامير، الإصحاح: (٤٨)، الفقرة: (١٥).

(٢) نقد العهد القديم، د. شريف حامد سالم، ص ٥٩.

(٣) سفر التكوين، الإصحاح: (٤٩)، الفقرة: (١٠).

العصر الوسيط، وكل ما زيد على تفسيره هو أن البعض ربما اعتقد أن هذه الكلمة قد نقلت تحريفًا من الناسخ"(١).

وقد حاول البعض أن يصحح هذا التحريف، كما فعل سعديا الفيومي(٢)، وذلك من خلال شرحه لأسفار موسى الخمسة، حيث قرأ "شيلون_ Seleh" على أنها تعني "Selo"، ومعناها: الذي له، أو الذي ينتمي إليه، فيقول في ترجمته: "ولا يزول القضيب من آل يهوذا أو الراسم من تحت أمره إلى أن يجيء الذي هو له وإليه تجتمع الشعوب"(٣).

وعلى كل حال فإنه من الواضح في هذه الفقرة أن الغموض فيها قد تسبب في وجود مشقة في تفسيرها، وأن ما تم من تفسيرات لتلك الفقرة ليس إلا "محاولات متباينة قام بها المفسرون منذ بداية الاتجاه إلى التفسير الديني حتى الآن، يتناقلها الخلفُ عن السلفِ، ويضمنونها شروحهم مؤوِّلين الفقرة بأنها تعني: مقدم المسيح المخلص، وهناك أمثلة كثيرة في هذا الصدد"(٤).

وعليه فإن هذه الصعوبات التي واجهت اليهود الأوائل في قراءتهم وفهمهم لنصوص العهد القديم، هي التي حدت بمفكريهم إلى محاولة شرح وتفسير ما

---

(١) الفكر الديني الإسرائيلي_ أطواره ومذاهبه، د/ حسن ظاظا، ص ١١٤.

(٢) سعديا الفيومي(٨٨٢ _ ٩٤٢م) هو:(سعديا بن يوسف الفيومي، مصري، ولد بالفيوم من أعمال الصعيد، وثقافته عربية، وهو فيلسوف اليهود في العصر الوسيط، من أهم أعماله: "الأمانات والاعتقادات"، وكان شديد التأثر بالمدرسة الكلامية عند المعتزلة، وينحو نحوهم في تفسيره للتوراة، وهناك تشابه كبير بين تفكيره وفلسفة محمد بن زكريا الرازي). موسوعة فلاسفة ومتصوفة اليهودية، د. عبدالمنعم الحفني، طبعة مكتبة مدبولي بالقاهرة، سنة ١٩٩٤م ، ص١٣٢.

(٣) تفسير التوراة بالعربية، سعديا بن يوسف الفيومي، أخرجه وصححه: يوسف درينبورج، ترجمة وتعليق: سعيد عطيه مطاوع – أحمد عبدالمقصود الجندي، ط١، سنة ٢٠١٥م، المركز القومي للترجمة بالقاهرة، ص١٩٢.

(٤) الفكر الديني الإسرائيلي – أطواره ومذاهبه، د. حسن ظاظا، ص١١٤، ١١٥.

غمض عليهم فهمه، مستنبطين أحكامًا وقوانينًا تنظم حياتهم الروحية والدينية والاجتماعية، ومن هنا نشأت محاولات الشرح والتأويل القديمة، وترتب على ذلك وجود طوائف وفرق يهودية دارت حول علاقتها بالنص وشرحه مشاكل كثيرة، وتكونت مدارس تفسيرية امتدت منذ عصر تدوين التوراة إلى ما بعد ظهور الإسلام وانتشاره.

****

المبحث الثاني

بداية التأويل ومناهجه عند القدامى

ارتبط التأويل في بداية ظهوره بالدائرة اللاهوتية، وكان يعني شرح وتفسير النصّ المقدّس، ثم امتد بعد ذلك إلى مجال العلوم الإنسانية والاجتماعية، ولأن اليهود يقدسون دينهم، فقد عُنُوا وعبر حِقْبات تاريخية متباينة بتفسير العهد القديم، ودفعهم إلى ذلك عدة أسباب_ كما تبين في المبحث السابق_ هذه الأسباب هي نفسها التي جعلتهم يقدّسون ديانتهم ويلتفون حولها، فهم يعتبرون العهد القديم القانون الناظم لحياتهم، والضابط للعلاقات فيما بينهم، كما يجدون فيه سردًا لتاريخهم، وتحديدًا لهويتهم، والمرجع الأساسي لقيمهم وتراثهم، أما السبب الحقيقي لتأويلهم كتابهم المقدس فهو سعيهم للرد على من انتقدوا ديانتهم، واعتبروها مجرد أساطير خالية من أي نسق عقلي؛ ولذا فقد وُجِدت تفاسير متعددة للعهد القديم، ففيم تتمثل هذه التفاسير وتلك الشروح؟ وما هي المناهج التي استخدمها اليهود في تأويل نصوصهم الدينية؟ وهل كانت عملية التأويل هذه قاصرة على رجال الدين فقط؟ أم كان لمفكري اليهود وفلاسفتهم دور فيها؟

هذا ما سأجيب عنه من خلال هذا المبحث بإذن الله تعالي.

المطلب الأول

محاولات التأويل القديمة

يحتل النصّ الديني مكانة مهمة في كل ديانات العالم، سماوية كانت أم وضعية؛ إذ يعدّ المحور الأساس الذي تدور عليه الديانة، والعنصر الحيوي الذي يضمن لها الاستمرار، لا سيما بعد وفاة نبيّها أو مُنْشِئِها، وإذا تأملنا الديانات السائدة في العالم وجدناها قائمة أساسًا على هذا النصّ الديني الذي هو في رأي أصحابها وحي من الله، أو إبداع من إبداعات منشئ الديانة، "وكلما كان النص الديني قويًا من حيث المعرفة، ثابتًا من حيث السند، سليمًا من حيث العلم، مقبولًا من حيث الأخلاق، كانت الديانة أكثر انتشارًا واعتناقًا من قِبَلِ البشر، إضافة إلى ما تؤديه الأحوال السياسية والاقتصادية التي تنشأ فيها الديانة من دور بالغ الأهمية في استمرار هذه الديانة وتطورها"[1].

وإذا كان النصّ مكتوبًا، ويتصل اتصالًا مباشرًا بِقَدَرِ الإنسان وتنظيم حياته، فلابد أن تختلف النظرة إليه؛ طبقًا لمفهوم كل من يتناوله، وإذا كان هذا النص المكتوب يضم ما يمسّ حياة الأفراد الدينية والدنيوية، فإن هُوَّةَ الخلاف تكون أوسع، خاصة في عصر تعتبر فيه الثقافة والفكر يسيران في نطاق محدود، ويحتاج الأمر في هذه الحالة إلى مزيد من الشرح والتفسير لهذه النصوص المدونة. (والتوراة – كما نعلم– هي التعاليم المدونة التي تنظم – إلى حد كبير– سلوك الفرد اليهودي؛ وذلك بما تحتويه من تعاليم وأوامر ونواهٍ، وكأيّ تعاليم مكتوبة فإن هذا النص قد احتاج إلى من يتناوله بالشرح والتفسير، ومن المسلّم به أنه كلما طالت الفترة الزمنية بين وضع النص وتناوله بالشرح، كلما قلّ احتمال فهمنا

---

(١) تاريخ وعقائد الكتاب المقدس بين إشكالية التقنين والتقديس، د. يوسف الكلّام، ط١ سنة ٢٠٠٩م، صفحات للدراسات والنشر– سوريا، دمشق، ص١٥.

الكامل للمعنى الحقيقي الكامل لهذا النص، والغرض الذي تمثله كلماته بكل حق وصدق، أضف إلى ذلك ما قد يوجد خلال النص نفسه من أمور تزيد من صعوبة فهمه)[١].

فإذا طُبّق ذلك على نص العهد القديم، أمكن_ إلى حد ما_ أن نجد ما يبرر تعدد الشروح والتفاسير واختلافها عند اليهود في محاولتهم فهم كتابهم المقدس، فالفترة الزمنية بين تلقّي النصّ والمحاولات التي قامت لشرحه وتفسيره بعيدة، تغيرت فيها اللغة، كما تغيرت_ بلا شك_ الأوضاع الاجتماعية والسياسية والاقتصادية والفكرية لأصحاب هذا النص، ولهذا فقد قامت على مدار عصور اليهود التاريخية محاولات لتفسير العهد القديم، وتكونت لذلك مدارس تفسيرية متعددة الزمان والمكان والمناهج، استمرت منذ عصر النساخ في القرن الثالث قبل الميلاد، إلى أواخر العصر الوسيط، وما تخلل تلك العصور من ظهور فرق ومدارس ومذاهب بين اليهود، كل يدلي بدلوه في هذا المجال، ما بين مؤيد أو معارض لسابقيه أو معاصريه، حتى خرج الفكر الديني في النهاية بكمّ هائل من التراث الديني ممثلًا في "المشنا والجمارا"[٢]، ومنهما تكون التلمود، وما استُحدث

(١) الأثر الإسلامي في الفكر الديني اليهودي، د. عبدالرازق أحمد قنديل، ص ١٣.

(٢) التلمود هو (المصدر الثاني لليهودية بعد العهد القديم، وهو عبارة عن التقاليد والتعاليم الشفاهية التي ألقاها النبي موسى عليه السلام على أمته أثناء تدوين التوراة، فتلقاها الخلف عن السلف إلى أن تم تدوينها، وينقسم التلمود إلى قسمين، الأول: المشناة، وهي الأصل أو المتن، ومعناه بالعبرية المعرفة، وتعني أيضًا التكرار أو الشريعة المكررة، والثاني: الجمارا، وهي شرح للمشناة، والجمارا عبارة عما أضيف إلى هذه الشريعة_ المشناة_ فيما بعد بقصد بيانها أو استكمالها، والجمارا نوعان: ١- جمارا أورشليم_ أي فلسطين_ ويرجع تاريخها إلى سنة ٤٠٠م، ٢- جمارا بابل، ويرجع تاريخها إلى سنة ٥٠٠م، وعلى هذا الأساس انقسم التلمود إلى قسمين: التلمود الفلسطيني، التلمود البابلي). التلمود_ أصله وتسلسله وآدابه، ترجمه من العبرية: د/ شمعون مويال، إعداد وتقديم: د/ عبدالله الشامي_ د/ ليلى أبو المجد، ط١ سنة ١٤٢٥هـ =٢٠٠٤م، الدار الثقافية للنشر بالقاهرة، ص٢١:٢٣.

بعد ذلك من تفسيرات أخرى يغلب عليها الطابع الفردي ممثلًا فيما يسمى بـــ "المدراشيم"[١].

ولابد هنا من التأكيد على أمرين:

الأمر الأول: الفرق بين الترجمة الحرفية، والترجمة التفسيرية:

إذا كان التفسير هو توضيح وبيان وشرح معنى النص، سواء كان ذلك بتوضيح معنى الألفاظ، أو بالزيادة عليها ونقلها بلغة الشارح، أو الكاتب، ويطلق هذا بصفة خاصة على النصوص الدينية، وما تحتوي عليه من أحكام وشرائع، ولذا فإن نقل أي نص إلى لغة غير لغته الأصلية يعتبر من قبيل التفسير والشرح، فالترجمة العربية لسعديا الفيومي لأسفار موسى الخمسة وغيرها من أسفار العهد القديم، ما هي إلا تفاسير لتلك النصوص العبرية التي تتضمنها هذه الأسفار.

ولقد تعرض الباحثون لمسألة ترجمة النص من لغته الأصلية إلى لغة أخرى، وهل تعتبر هذه الترجمة تفسيرًا أم لا؟ فقسّموا الترجمة إلى قسمين: ترجمة حرفية، وترجمة تفسيرية، "أما الترجمة الحرفية فهي نقل الكلام من لغة إلى لغة أخرى، مع مراعاة الموافقة في النظم، والترتيب والمحافظة على جميع معاني الأصل المترجم.

(١) (يعتبر هذا المنهج مقاربة موضوعية أكثر منها خطابية، وكثيرًا ما يوجد في تفسير الدراش عبارة "دراش على" والتي تعني عملية البحث والتأويل والتفسير، تماشيًا مع الظروف الطارئة للشعب اليهودي، والتي تدفع المفكرين للبحث عن معان جديدة تتلاءم والوضع الطارئ، ويقوم المدراش بتفسير النصوص التوراتية بأساليب متعددة، منها: السردية، والشعرية، ومنها ما يأخذ طابع الأمثال، ومع تعدد تلك الأساليب إلا أن المنهج العام للمدراشيم يقوم على إيجاد العلاقة المعرفية بين النصوص الكتابية). في رحاب الكتاب_ العهد الأول: الشعب اليهودي، الخولي بولس الفوغالي، طبعة الرابطة الكتابية، مجلة دراسات بيبلية، العدد (١٧)، سنة ١٩٩٨م، جـ١، ص٦٦.

أما الترجمة التفسيرية فهي شرح الكلام وبيان معناه بلغة أخرى، دون مراعاة لنظم الأصل وترتيبه، ودون المحافظة على جميع معانيه المرادة منه"[١].

وانتهوا من ذلك إلى: أن الترجمة التفسيرية هي أقرب الترجمتين إلى التفسير؛ لأن الهدف من أي تفسير هو تقريب النص ومعناه من فهم الدارس والقارئ، بحيث لا يضيع شيء من المضمون الأصلي للنص، مهما بعد زمن الأحداث.

وقد مرّت اليهودية عبر تاريخها بمراحل عدة تطور على إثرها التراث اليهودي؛ تبعًا للأحداث التاريخية والسياسية والاجتماعية، وكان لهذه الأحداث والظروف، بالإضافة إلى تمسك اليهود بنصوص العهد القديم، أثر كبير في تحول أحبار اليهود إلى تلك النصوص؛ لمحاولة شرحها، وإخراجها بما يتفق مع مصالح القومية اليهودية، وحثًا لأتباعها على التمسك بتراثهم الديني، الذي يحفظ كيانهم ومصالحهم.

يقول "ول ديورانت": "فأحكام الشريعة الواردة في الأسفار الخمسة أحكام مسطورة؛ ولهذا فإنها لم تكن تستطيع الوفاء بجميع حاجات أورشليم بعد أن فقدت حريتها، ولا اليهودية بعد أن فقدت أورشليم، ولا الشعب اليهودي في خارج فلسطين، لم تستطع الوفاء بحاجات هذه أو معالجة الظروف المحيطة بها، ومن ثّمّ كانت مهمة علماء السنهدرين[٢] _قبل التشتت، والأحبار من بعده_ هي تفسير الشريعة

---

(١) التفسير والمفسرون، د. محمد حسين الذهبي، طبعة دار الكتب الحديثة بالقاهرة سنة ١٩٧٦م، جـ١، ص٢٣، ٢٤.

(٢) السنهدرين (هي كلمة يونانية يطلقها اليهود على المؤسسة القضائية، أو محكمة الشريعة العليا المكونة من ٧١ شخصًا، وتأسست في فترة الهيكل الثاني، ومهمته كانت النظر في جميع ما يتعلق بشئون اليهود، ويطلق اسم السنهدرين الكبير على هذا المكون من ٧١ شخصًا، وهناك السنهدرين الصغير الذي يوجد في كل قرية، ويضم ٢٣ رجلًا). موسوعة المصطلحات الدينية اليهودية، رشاد الشامي، طبعة المكتب المصري بالقاهرة سنة ٢٠٠٢م، ص ٢٢١.

اليهودية تفسيرًا يهتدي به الجيل الجديد، والبيئة الجديدة، ويفيدان منه، وتوارث المعلمون جيلًا بعد جيل تفاسير هؤلاء العلماء، ومناقشاتهم، وآراء الأقلية والأغلبية في موضوعاتها"(١).

الأمر الثاني: مراحل تفسير العهد القديم:

عند تتبع المراحل الأولية التي مرّت بها عملية التفسير الديني لنصوص العهد القديم، فإنه من الممكن تقسيمها إلى عدة مراحل، تختلف هذه المراحل فيما بينها باختلاف الزمان والمكان والثقافة، والأحداث السياسية والاجتماعية، وقد استمرت هذه المراحل منذ بداية تدوين التوراة إلى ما بعد العصر الإسلامي بفترة طويلة، وتلك المراحل هي:

١- **مرحلة النُسَّاخ "السوفريم"**: وهي المرحلة الأولى، والتي تمثل مرحلة نبي الله موسى عليه السلام باعتباره المفسِّر الأول للتوراة؛ لأنه كان يشرح لأتباعه ما تتضمنه من أوامر وتعاليم ووصايا.

٢- **مرحلة الرواة "التنائيم"**: وهذه المرحلة هي مرحلة ظهور المشنا، وتدوينها على يد "يهوذا هنّاسي"(٢)، وفي هذه المرحلة جاء التدوين بمثابة تنبيه من قبل النساخ لكهنة اليهود وحكمائهم إلى ما يحتويه النص المقدس من قوانين وشرائع.

---

(١) قصة الحضارة، ول ديورانت، جـ١٤، ص١٢.

(٢) يهوذا هنّاسي (١٣٥-٢٢٠م): (أشهر فقهاء الطبقة الخامسة من المفسرين، تلقي تعليمه في مجامع دينية عدة، ونهل من جميع مصادر المعرفة المتنوعة المتاحة للطالب منذ نعومة أظفاره، وكان يقال: أنه لم يجتمع لأحد منذ عصر موسى النبي ما اجتمع له من معارف غزيرة وسلطة مرجعية وسمو مكانة، وفي خلال الفترة التي شغل بها منصب الرئيس أو الكاهن قام بجمع شروحات الربانيين السابقين، مما يؤلف في وقتنا الحاضر مجموعة المشنا). التلمود_ كتاب اليهود المقدس_ تاريخه وتعاليمه ومقتطفات من نصوصه، أحمد إيبش، تقديم: سهيل زكار، طبعة دار قتيبة ببيروت، بدون، ص٢٣٩.

٣- **مرحلة الشُّرّاح "أمورائيم"**: وتلك المرحلة الثالثة من مراحل التفسير للنص الديني المقدس لدى اليهود هي مرحلة تكوين التلمود، وقد قام بها طبقات من أحبار اليهود، شرحت فيه نصّ المشنا شرحًا مستفيضًا، تودع من خلاله ما أرادت الاحتفاظ به وإشاعته بين اليهود من شرائع وفتاوى وحكايات وأساطير وتفريعات واستطرادات في كل علم وفن دون ترتيب أو تخطيط، وهنا انطلق المفسرون من فرضية أن النص الديني يحمل دلالات عميقة، وهو ما لا يمكن بلوغه من خلال تفسير ألفاظ النص تفسيرًا حرفيًا، ولهذا رأوا أنه لابد من تجاوز عالم المفردات، والسعي إلى فهم روح النص.

٤- **مرحلة المناطقة "صبورائيم"**: أو الموفقين من أصحاب الحواشي، وتمثل تلك المرحلة المحاولة الأخيرة من محاولات الشرح والتفسير للعهد القديم، وهي التي جاءت مباشرة بعد عصر الشُّرّاح، وعُرِفت في تاريخ التفسير الديني اليهودي بمرحلة المناطقة، وكان منهجهم التفسيري يقوم على استخدام المنطق والعقل(١).

وبظهور هذه المدارس التفسيرية، بدأ اليهود يلتفتون إلى تراثهم الديني_ التوراة، التلمود_ ويولونه اهتمامًا خاصًا، "ثقة منهم أن في هذا التراث الموجود يجد اليهودي حياته، وكل ما يتعلق به دينيًا واجتماعيًا وسياسيًا، فهذا التراث ينظم له كل أموره، وأخذت تلك المجموعات الهائلة من المفسرين_ على مدى عصور طويلة متتالية_ يشرحون ويفسرون مضمون هذا التراث؛ محاولين إزالة غموض ما فيه، فمنهم من أضاف، ومنهم من توسع واستنبط الأحكام والشرائع واهتم بالقصص والأساطير"(٢).

---

(١) أبحاث في اليهودية والصهيونية، د. أحمد سوسة، طبعة دار الأمل للنشر والتوزيع بالأردن، سنة ٢٠٠٣م، ص٨: ١٠.

(٢) الأثر الإسلامي في الفكر الديني اليهودي، د. عبدالرازق أحمد قنديل، ص٨٥، ٨٦.

كما عرفت عملية تفسير النص اليهودي المقدس تعددًا على مر الأجيال، مما أدى إلى تشكيل مجاميع كبيرة من اليهود، أو ما يعرف في تاريخ الفكر الديني اليهودي بالفرق اليهودية، التي وقع الخلاف بينها حول الكتب الدينية، ومدى قدسيتها، وكذا ما تحتويه من مضمون، وخصوصًا ما يتعلق بالتشريعات والمعاملات.

ووجود هذه الفرق واختلافها فيما بينها حول المسائل الدينية والتشريعية، ما بين متمسك بحرفية النص، أو مؤولًا إياه لمعان أخرى، قد أدى إلى ازدهار حركة الفكر الديني اليهودي، فقد نشط أحبار اليهود واتجهوا إلى التفسيرات الرمزية، والتي تعتمد على الاختصارات، وإعطاء حروف الكلمة مفهومًا جديدًا يخرج بها عن كونها حروف هجاء، أو أصوات لغوية.

****

المطلب الثاني

مناهج التأويل لدى القدامى

في العصر الوسيط، ومع بداية اهتمام أحبار اليهود بنصوص التوراة، ومحاولة الوقوف على ما تحتويه تلك النصوص من أحكام وشرائع، وغير ذلك من الأمور التي تنظم حياة الفرد والمجتمع اليهودي، مع هذه البداية توصّل اليهود إلى عدة مناهج في تفسير العهد القديم؛ وهذا لعدم اقتناع فئة منهم بالتفسير التلمودي للتوراة؛ لأنهم رأوا فيه شيئًا من الغموض، فجاء تفسيرهم الجديد الذي قام على عدة مناهج ضمّنها كتاب "الزوهار"(١)، والذي يشكّل مجموع التفاسير والتعليقات الخاصة بالعهد القديم، وهنا يأتي الاعتقاد أنه يوجد معنى خفي أو باطن لمجموع الروايات والوصايا الإلهية الموجودة في التوراة.

وعملية الكشف عن المعنى الباطني تتطلب مناهج متعددة، هذه المناهج تم اعتمادها من قبل "الزوهارية"؛ وهذا حتى يتحقق الكشف النوراني، وقد جُمعت هذه المناهج وتم تحديدها في أربعة مناهج "اعتمدت في تأويل النصوص المقدسة عند اليهود، وتسمى عندهم بـ "الفردوس– Parades"، ومعناها: الجنة، وهذه المناهج الأربعة إجمالًا هي:

١– منهج "بيشاط– Peshat": أي المعنى الحرفي، أو الفهم البسيط.

٢– منهج "الرمز– Remes": أي المعنى المجازي.

---

(١) الزوهار: (الكلمة بالعبرية تعني النور الساطع، والزوهار كتاب يتضمن أفكارًا قبالية، وهو الأكثر رواجًا عند اليهود، ويشير الباحث اليهودي "جوزيف دان" إلى أن كتاب الزوهار كُتب من طرف الحكيم شمعون بن يوحاي في القرن الثاني الميلادي في عصر الإمبراطورية الرومانية، وله مكانة دينية رفيعة عند اليهود). النص المقدس بين الفهم الديني والتأويل الفلسفي، د. سنوسي فضيلة، مجلة تطوير الصادرة عن جامعة وهران بن محمد أحمد، العدد الأول، مايو سنة ٢٠١٨م، جـ ٥، هامش ص٩٠.

٣- منهج "دراش- Derach": أي المعنى الوعظي أو الأخلاقي.

٤- منهج "سود- Sod": أي المعنى الصوفي.

وبأخذ الحروف الأولى من اسم كل منهج من هذه المناهج الأربعة، وهي: (P.R.D.S) نجد أنها تشكل كلمة "PRADES"، أي فردوس"[١].

وتهدف هذه المناهج الأربعة ككل إلى توضيح وتقريب معنى النص إلى المتلقي، ورغم وحدة الهدف والغاية في هذه المناهج، إلا أن هناك اختلافًا بينها؛ ويرجع هذا الاختلاف إلى تباين الأسس التي يعتمدها كل منهج من هذه المناهج في التأويل وبيانها كالآتي:

أولًا: منهج "بيشاط":

ومعناه **لغة** "البسيط، الحرفي، المنطقي، **واصطلاحًا:** التفسير البسيط، أو الحرفي للكتب، وتفسير التوراة طبقًا لمعناها الطبعي والمنطقي، وليس طبقًا لمعناها الوعظي"[٢].

ويختلف هذا المنهج عن المناهج الأخرى؛ إذ أنه يعتمد على التفسير الحرفي للنص دون الاهتمام بالمعنى المجازي، أو المعنى الخفي، كما أن هذا المنهج لا يترك مجالًا لإعمال العقل في النص المقدس، وهنا لا نلحظ أي جهد في إيجاد المعاني الحقيقية من قبل المفسر؛ لأنه وفي نظره وطبقًا لمنهجه هذا عليه الالتزام بالقراءة الحرفية، ومن الواضح أن هذا المنهج "هو الأكثر شيوعًا واعتمادًا؛ وهذا بسبب بساطته وسهولته في الشرح، فاعتماد هذا المنهج يجعل صاحبه لا يكلف نفسه أي جهد، لكن هذا لا يعني إطلاقًا عدم الحذر، بل بالعكس من ذلك، فيتوجب على من يعتمد هذا المنهج أن يكون اكثر حذرًا ويقظة، ذهنية ودينية؛

---

(١) النص الديني وسؤال التأويل_ القراءة الرمزية في مواجهة القراءة الحرفية، د. زينب بو مهدي، مجلة المعيار الصادرة عن كلية أصول الدين، جامعة الأمير عبدالقادر للعلوم الإسلامية، قسنطينة_ الجزائر، عدد (٦١)، سنة ٢٠٢١م، جـ٢٥، ص٢١٠.

(٢) الأثر الإسلامي في الفكر الديني اليهودي، د. عبدالرازق أحمد قنديل، ص ١٣٣.

حتى لا يقع في المحظور، من التشبيه والتجسيم، وذلك عند تفسيره للنصوص المتعلقة بالذات الإلهية"[١].

ثانيًا: منهج "الرمز" أو "المجاز":

وهذا المنهج هو "الأسلوب المتبع في الشروحات التي تتناول الشريعة، وتعمد هذه الطبقة من المفسرين الذين يعتمدون هذا المنهج إلى الإشارة، فكل كلمة ليس لها معنى وحدها، بل بالإشارة التي يتلقاها المفسر عند قراءته للنص، ومن هنا جاءت تسميته بـ "الرمز"، والتي تقابل الغمز بالعربية، وكأنها غمزة داخلية يريد الله من خلالها أن يوصل فكرة للمفسر"[٢].

وبالتالي فإن المفسر المجازي لا يعتمد اعتمادًا كاملًا على المعاني الحرفية للكلمات والنصوص، وإنما يحتاج إلى عوامل خارجية، تكمن فيما لديه من معلومات خارجية، وثقافة دينية واسعة، وخيال فسيح، وغير ذلك من الوسائل التي تعينه على كشف المعاني الكامنة في ثنايا النص.

وبناءً على هذا فإنه يمكن الوقوف على الفارق بين منهجي: "البيشاط" و "الرمز" في التفسير، حيث إن "الأول يعتمد بالدرجة الأولى على كلمات النص، وتراكيبه، وارتباط السياق العام لمعاني الفقرات، فهناك علاقة ثنائية مستمرة بين النص والمفسر، طالما كانت العملية التفسيرية قائمة، في حين أن المفسر الرمزي، أو المجازي، لا يرتبط بحرفية النص، ويكون هناك فاصل بين كلمات النص والمفسر"[٣].

---

(١) النص الديني اليهودي وسؤال التأويل، د. زينب بو مهدي، ص ٢١٠.

(٢) الفكر الديني اليهودي في فترة ما بين العهدين: الفكر الأبو كالبسي_ والمدراشي والترجومي، د/ آسيا شكيرب، مجلة الدراسات العقدية ومقارنة الأديان_ جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية بالجزائر، العدد: (١١)، سنة ٢٠٢٢م، جـ ٣، ص٥٣.

(٣) الأثر الإسلامي في الفكر الديني اليهودي، د. عبدالرازق أحمد قنديل، ص١٣٥.

هذا بالإضافة إلى أن منهج "الرمز" لم ينتشر بين مفكري اليهود بالصورة التي كان عليها منهج "بيشاط"، وربما يرجع السبب في ذلك إلى أن اليهود في بداية اهتمامهم بالنص الديني كانوا يهدفون إلى توضيح ما يتضمنه النص للجمهور، ولم يكن هناك ما يستدعي الغوص في المعاني والتكلف في الأسلوب بقدر ما يحتاج الأمر إلى إظهار الأوامر والتشريعات، وما ينظم حياتهم الدينية والاجتماعية.

ثالثًا: منهج "الدراش" أو "التفسير الوعظي":

"الدراش" كلمة عبرية من "درش"، ومعناها: "تفحَّص، وشرح، وفسَّر، ودرس، وتعني تفسير الربانيين[١] للكتاب المقدس، أو البحث في كلمة الله المعطاة في التوراة وتفسيرها، ويشتمل الدراش على تفاسير نحوية وتاريخية ذات طابع خاص، ولا توجد علاقة واضحة بينها وبين النماذج الغربية لتفسير الكتاب المقدس"[٢].

وبالتالي فإن هذا المنهج يقوم بتفسير نصوص العهد القديم بالتركيز على مجموعها، فيعتبرها وحدة واحدة، ثم يسعى إلى إيجاد العلاقة المعرفية بين النصوص الكتابية المختلفة؛ بغرض تفسيرها في ضوء بعضها البعض، لاعتقادهم بأن النص لا يُفهم بمعزل عن النصوص الأخرى.

---

(١) لقب الرباني عربي، وهو بالعبرية رابي، (وقد استعمل لقب "رابي" في عصر كتابة التلمود بصفة أساسية للمعلمين البابليين، ويدل لقب رابي على الشخص المؤهل بدراسات أكاديمية للكتاب المقدس العبري والتلمود؛ ليعمل كقائد روحي وديني ومعلم للجماعة، وتعليم الصغار، وأطلق لقب "رابي" في العهد الجديد كلقب تكريم، دون أن يعني أي مركز رسمي). شهادة يسوع هي روح النبوة_ رؤية الرابيين اليهود للمسيا، ألفريد إدرزهايم، ط١ سنة ١٩٩٧م، كنيسة الأنبا مقار بالقاهرة، ص١٢، ١٣.

(٢) في رحاب الكتاب، الخولي بولس الفوغالي، جـ١، ص٤٩، ٥٠.

وينقسم الدراش إلى قسمين: "دراش هلاخي، ودراش أجادي[١]، فإذا كان الأمر يتعلق بالشريعة أو القوانين، فهو دراش هلاخي، أو تفسير تشريعي، أما إذا كان الأمر يتعلق بالعقائد والأخلاق والأعمال اليومية، فهو دراش أجادي، أو تفسير وعظي، فالقسم الأول يهتم بالأمور الدينية الخارجية المتعلقة بالشرائع والقوانين وتنظيم الطقوس وكيفيتها، بينما القسم الثاني يهتم بالدرجة الأولى بمخاطبة القلوب والتركيز على الأمور الروحية والأخلاقية للفرد اليهودي"[٢].

ومفسر الدراش يكاد يقترب من مفسر المجاز في أن كلا منهما لا يرتبط ارتباطًا وثيقًا بكلمات النص ومعناها الحرفي البسيط، وإنما يعتمد مفسر الدراش على ما لديه من معلومات خارجية مستقاة من تجاربه وثقافته وخياله، وإن كان خياله يكاد أن يكون مقيدًا أو محدودًا، خاصة في الدراش الهلاخي.

رابعًا: منهج "السود" أو "التفسير الصوفي":

ويسمى أيضًا بالتفسير "القبالي"، "نسبة إلى المذهب الصوفي القبالة "بالعبرية_KABBLAA"، وهو مذهب صوفي باطني يهودي، جمع بين التصوف الحلولي والتوحيدي، ويذكر المؤرخون أن هذا المذهب ظهر في منتصف القرن الثاني عشر"[٣]، "وقيل إنه انتشر بصورة خاصة بعد سقوط أورشليم في أيدي الرومان عام ٧١م"[٤].

---

(١) (لفظ "أجادة"، أو "هجادة" آرمي، ويعني روى، أو حكى، أو قصَّ، كما يعني أيضًا أسطورة، وهو مشتق من أصل عبري غير معروف على وجه الدقة، وتستعمل هذه الكلمة للإشارة إلى الفقرات والقطع التلمودية التي تعالج الجوانب الوعظية في العهد القديم، وتقرن الأجادة دائمًا بالهالاخاه، وهي تعالج الجوانب القانونية أو التشريعية في الكتاب المقدس عند اليهود). موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية، د. عبدالوهاب المسيري، جـ٥، ص٢١٧.

(٢) الأثر الإسلامي في الفكر الديني اليهودي، د. عبدالرازق أحمد قنديل، ص ١٣٧.

(٣) النص المقدس بين الفهم الديني والتأويل الفلسفي، د. سنوسي فضيلة، ص ٨٩.

(٤) الفكر الديني اليهودي، د. آسيا شكيرب، ص٥٥.

والمفسر الصوفي ينظر إلى النص ومفرداته نظرة تختلف عن غيره، فهو ينظر إليه بقلبه، وقد يرى فيه نفس ما يراه مفسر البيشاط، أو المجاز، أو الدراش، إلا أنه يزيد عليهم روحانية صوفية زائدة، تجعله يرى فيه ما لا يراه غيره.

ويقوم التفسير الصوفي أساسًا على النظرة الدقيقة لمفردات النص عن طريق استخدام الرياضة الذهنية مع حروف الألفاظ، "فهو إما أن يحسب هذه الحروف بقيمتها العددية، وإما بتبديل وتغيير الحروف، واعتبارها أحيانًا اختصارًا لكلمات لم يشأ الله أن يكشف عنها لحكمة يعلمها.

وقد ظل هذا المنهج يسير جنبًا إلى جنب مع المناهج التفسيرية الأخرى، ولو كان بدرجة أقل انتشارًا منهم، وأحيانًا نجد بعض المفسرين الذين ينتهجون البيشاط، أو الدراش، يشيرون إليه في تفاسيرهم، وقد يستخدمونه أحيانًا"(١).

هذه هي المناهج المعتمدة في تأويل النصوص الدينية لدى اليهود القدماء، وفضلًا عن الغاية التي يقصدها المؤول باستخدامه هذه المناهج المختلفة، وهي الوصول إلى المعنى الحقيقي الباطني للنص الديني، فإن هذه المناهج كلها تظهر في منهج واحد تقريبًا، وهو المنهج الرمزي أو المجازي، وهو المنهج الذي اعتمده فلاسفة اليهود في تأويل نصوص التوراة، وهذا هو محور الحديث في المبحث التالي بمشيئة الله تعالى.

****

(١) الأثر الإسلامي في الفكر الديني اليهودي، د. عبدالرازق أحمد قنديل، ص ١٣٩.

المبحث الثالث

التأويل الفلسفي لدى القدامى

من أهم الموضوعات التي اهتم بها فلاسفة اليهود، موضوع: التوفيق بين الدين والفلسفة، حيث تم تفسير كتابهم المقدس من قِبَل رجال الدين_ الحاخامات_ وساهم فلاسفة اليهود – أيضًا– في تلك التفاسير الدينية لنصوص العهد القديم، وهم وإن كانوا قد اختلفوا في تأويلاتهم، إلا أنهم يتفقون على أن نصوص كتابهم المقدس_ التوراة_ غامضة وتحتاج إلى شرح وتوضيح، وقد اعتمد هؤلاء الفلاسفة عدة مناهج في تأويلهم، لكن يأتي على رأسها وفي مقدمتها المنهج الرمزي، والذي يهدف – كما اتضح سابقًا– إلى استخراج المعنى الباطني للنص، واعتبروا أن عملية التأويل لا يقوم بها إلا أصحاب العقول الراقية من فلاسفة وعلماء.

وقد كان الدافع الحقيقي لتأويل الكتاب المقدس لديهم هو سعيهم للرد على من انتقدوا الديانة اليهودية، واعتبروها مجرد أساطير خالية من أي نسق عقلاني، إضافة إلى اعتقادهم بأنهم شعب الله المختار، وأيضًا ما تتضمنه أسفار التوراة من تجسيم وتشبيه للذات الإلهية؛ ولهذا فقد لجأوا إلى التأويل.

فهل يمكن أن تُستخدم الفلسفة كمنهج لتأويل النص المقدس؟ وما هي المحاولات التي قام بها فلاسفة اليهود في ذلك؟ وما المناهج التي اتبعوها؟ وهل يختلف الفهم الديني للكتاب المقدس عن الفهم الفلسفي له؟

تلك هي الإشكالات التي سأحاول الإجابة عنها من خلال هذا المبحث بمشيئة الله تعالى.

المطلب الأول

بداية التأويل الفلسفي لدى القدامى وطبيعته

كان الشتات الذي حدث لليهود بعد دمار أورشليم، قد أدى إلى استقرار الكثير منهم في مصر، حيث عاش الآلاف منهم في مدينة الإسكندرية، فعندما زحف الإسكندر الأكبر بجيشه إلى مصر، وأسس مدينة الإسكندرية ـ التي أصبحت لاحقًا مركزًا للحضارة اليونانية ـ حدثت الخلافات بين اليهود وجيرانهم اليونانيين، فقد رفض اليهود عبادة آلهة اليونان، لكن بعض مفكري اليهود كانوا قد أعجبوا بالفلسفة اليونانية؛ لأنها "تناولت المسائل الإلهية، ومسألة خلق العالم، وغيرها من المسائل التي يعرفونها على نحو ما من دينهم، فانساقوا إلى البحث والتفكير والمقارنة بين ما لديهم، وبين ما عرفوه في هذه الفلسفة... وقد انتهى اليهود من تلك المقارنات إلى الآتي:

أولًا: أن فلسفة اليونان، أو الآراء التي رأوها حقائق – أو أعجبوا بها منها بعبارة أدق– تحتويها التوراة.

ثانيًا: أن هذه الفلسفة تعتبر شروحًا للحكمة التي تزخر بها التوراة نفسها.

ومن ثم فقد أخذوا يعملون على استخلاص هذه الفلسفة من التوراة بطريق التأويل، وهكذا حصل في الإسكندرية المزج بين الوحي والفلسفة"[(١)].

وقد تكررت عملية تأويل العهد القديم من قبل كثير من فلاسفة اليهود، الذين عملوا على تأويل الشريعة اليهودية تأويلًا عقلانيًا، والتقريب بين ما انطوت عليه أسفار العهد القديم وبين الفلسفة اليونانية.

---

(١) بين الدين والفلسفة في رأي ابن رشد وفلاسفة العصر الوسيط، د. محمد يوسف موسى، ط٢ سنة ٢٠٠٣م، دار المعارف بالقاهرة، ص ١١٥.

وسوف أتناول بعض فلاسفة اليهود الذين استخدموا منهج التأويل لأسفار العهد القديم، وحاولوا التوفيق بينها وبين الفلسفة، أو بين العقل والنقل.

أولًا : فيلون الإسكندري (٢٠ ق.م ـ ٤٠م)[(١)]:

يعد فيلون فيلسوفًا من فلاسفة اليهود الذين عملوا على تأويل الشريعة اليهودية تأويلًا عقلانيًا، ومحاولة التقريب بين ما انطوت عليه أسفار العهد القديم وبين الفلسفة اليونانية.

"إن القارئ لفلسفة فيلون يحسّ إحساسًا قويًا بأن الشريعة والفلسفة هما المصدران لتفكيره، ولا عجب في هذا، فإن الحقيقة واحدة؛ فلا تُنَاقِضْ نفسها وإن اختلفت صور التعبير عنها، لقد أراد فيلون أن يقول بأن ما هو حق من الفلسفة ليس إلا ما نجده في التوراة من حكمة، وإن لبست على أيدي الفلاسفة ثوبًا، أو ثيابًا أخرى"[(٢)].

لقد رأى فيلون_ كما رأى غيره من مفكري اليهود_ أن الشريعة فيها الكثير من النصوص التي لا تتوافق بظاهرها والفلسفة، ومن هنا فقد صرح –كما صرح غيره من مفكري اليهود– بأن كل ما هو خاص بالعقيدة من نصوص له معنى مجازي يهدف إليه، إذن فالتأويل عنده ضروري؛ لأن الأنبياء قد تكلموا كثيرًا بالمجاز؛ سترًا للحقيقة عن غير أهلها، وفهم النصوص على حقيقتها ليس مقدورًا

---

(١) فيلون الإسكندري: (أكبر ممثل للفكر اليهودي المثقف باليونانية في عصره، ولا يُعرف شيئًا عن حياته سوى أنه من مواليد الإسكندرية، وبها عاش وتعلم، ودراسته يونانية كلها، وكان وثيق الصلة بالفلسفة اليونانية، وخصوصًا عند أفلاطون، وقد تصدى لشرح التوراة باليونانية، قاصدًا بذلك أن يبين أن في التوراة فلسفة أقدم وأسمى من فلسفة اليونان). موسوعة فلاسفة ومتصوفة اليهودية، د. عبدالمنعم الحفني، ص ١٦٤.

(٢) بين الدين والفلسفة في رأي ابن رشد وفلاسفة العصر الوسيط، د. محمد يوسف موسى ، ص ١١٦.

للجميع، ما دام طريق هذا هو التأويل، وهو – أيضًا– ليس مقدورًا أو مسموحًا به لجميع الناس.

ولا شك أن دوافع التأويل وأسبابه تتشابه عند أغلب الفلاسفة الذين اعتمدوا التأويل طريقًا ومنهجًا؛ لارتباط موضوع التأويل بشكل مباشر بوجود نص، وآراء فلسفية عميقة تجعل الفيلسوف متجهًا إلى التأويل ليتحرر من قيد النص المقدس؛ ابتغاء التوفيق بينه وبين ما يقتضيه العقل أو الرأي الفلسفي.

أما عن دوافع التأويل عند فيلون فهي كالآتي:

١– رغبة فيلون في "تحويل الدين اليهودي المبسوط في التوراة إلى مذهب للنجاة والخلاص من خلال التأويل، أو الطريقة المجازية"(١)، وهذا ما لا يوجد لدى غيره بحال من الأحوال.

٢– اعتبار التوراة والديانة اليهودية مصدر كل تفكير، بل هي أساسه، "فهي التي أثرت في كل تفكير، سواء أكان تفكيرًا يونانيًا أو غير يوناني، ولا نستطيع أن نجد مكانًا على الأرض في عصر من العصور لم يتأثر بهذه الديانة"(٢).

٣– الدفاع عن نصوص التوراة ضد النقد والهجمات التي تعرضت له من قبل مفكري اليونان، واعتبارها كتاب خرافات وأساطير، مما اضطره إلى تأويل تلك النصوص تأويلًا باطنيًا ورمزيًا.

٤– تأكيده على أن ما تناولته الفلسفة من آراء وحقائق إنما تحتويها التوراة، وأن هذه الفلسفة ما هي إلا شروحًا للحكمة التي تزخر بها التوراة التي استخلصت منها الفلسفة والحكمة بطريق التأويل، وذلك في "محاولة منه إعلاء الهوية اليهودية

---

(١) الآراء الدينية والفلسفية لفيلون الإسكندري، إميل بريهييه، ترجمة: د. محمد يوسف موسى_ د. عبدالحليم النجار، طبعة مصطفى البابي الحلبي بمصر، سنة ١٩٥٤م، ص ٧٨.

(٢) موسوعة الفلسفة، د. عبدالرحمن بدوي، ط١ سنة ١٩٨٤م، المؤسسة العربية للدراسات والنشر_ بيروت، ص٢٢١.

من خلال الثقافة التوراتية، وفك حالة الحصار والاغتراب الثقافي عن اليهود بشكل عام"[١].

٥- محاولة إبعاد التصورات الجسمانية التي يؤدي إليها التفسير الحرفي لنصوص التوراة، والتي لا تليق بذات الله المقدسة، وذلك "يعود إلى اعتبار فكرة (الله) أساسية في فلسفة فيلون؛ لذلك نفى عنه جميع الصفات التي وصفته بها التوراة بين التشبيه والتجسيم"[٢].

٦- التأكيد على عالمية الشريعة اليهودية وعلو تشريعاتها، وعدم اختصاصها بمكان دون مكان، أو زمان دون زمان، فالتوراة في نظره تخاطب الناس جميعًا، العامة منهم والخاصة، ولهذا تجنح كثيرًا إلى استعمال الرموز والأمثال والمجازات؛ لتقريب الحقائق إلى فهم العامة بالظواهر، أما الخاصة فيجدون هذه الرموز إشارات تدفعهم إلى تأويلات؛ لإدراك الحقائق التي تشير إليها، ولهذا كان لابد من تأويلها كما يرى فيلون؛ لإيصال الشريعة العالمية إلى كل العالم.

ثانيًا: سعديا الفيومي:

أما سعديا الفيومي فهو من أبرز الشخصيات في تاريخ اليهود الديني في العصور الوسطى، وقد عرف طريقه في الأوساط العلمية اليهودية في أعقاب هجرته من مصر سنة ٩١٥م ، وتجواله في فلسطين وسوريا، إلى أن استقر به المقام في بغداد، حيث تبوأ هناك مكانة رفيعة وسط الثقافة العبرية والعربية معا؛ وحيث "وجدت هناك الحركة العلمية واللغوية بالعبرية، وكان تتلمذ على اللغويين

---

(١) التأويل المجازي في فلسفة فيلون الإسكندري، خالد عبدالهادي محمد، رسالة ماجيستير، القاهرة سنة ٢٠١١م، ص١١.

(٢) تاريخ الفكر العربي، عمر فروخ ، ط٢ سنة ١٩٧٩م، دار العلم للملايين_ بيروت، ص١٣١.

العرب، ويحذو حذوهم، بل كان يفسر الألفاظ العبرية المُشكلة في التوراة بما يقاربها في اللفظ العربي"[١].

وكان سعديا محافظًا على دينه، شديد التمسك به، غيورا على تراثه وتقاليده، يدافع عنها قدر طاقته، ويتصدى لمن يحاول النيل منها، فاتجه إلى نصوص الكتاب المقدس، وتناولها بالبحث والدراسة والتفسير، فأخرج لليهودية نفائس قيمة، ظل الكثير منها باقيًا حتى اليوم، "وقد تناول سعديا العهد القديم ونقله من العبرية إلى العربية_ التي كانت قد أخذت مكانتها بين اليهود بدلًا من الآرمية_ وبدأ بالأسفار الخمسة أولا، ثم تلا ذلك ببقية أسفار العهد القديم، وقد حاول سعديا في ترجمته هذه أن يجعل الكتاب المقدس بسيطًا في متناول عقلية وإدراك القارئ"[٢].

ويعتبر سعديا الفيومي "أول من قام بمعالجة العلاقة بين الشرائع العقلية والشرائع السمعية، أو كما سماها في موضع آخر: الشرائع المنطقية والشرائع الخبرية؛ حيث رأى أن الأولى هي المدخل الضروري للثانية؛ فالعقل يوجب شكر كل من أحسن إلينا، وأن يكون مثل هذا الشكر متناسبًا مع مقدار هذا الإحسان، وما دام أن الله قد أحسن إلينا كثيرًا فيكون شكره وطاعته واجبة، ويبين سعديا أن العقل تصدر منه قضايا عامة كلية، كوجوب الشكر والطاعة لله؛ لأفضاله علينا، ثم تبدأ أهمية الشرائع السمعية التي تحدد وتخصص هذا العام في شكل طقوس وشعائر محددة والتي تمارس في مكان وزمان محدد، ويصعب على العقل التوصل إلى مثل هذه التفصيلات والتفريعات الدقيقة، ومن هنا تأتي أهمية النقل"[٣].

---

(١) اللسان والإنسان، د. حسن ظاظا، ط١ سنة ١٩٧١م، دار المعارف بالقاهرة، ص١٦٠.

(٢) الأثر الإسلامي في الفكر الديني اليهودي، د. عبدالرازق أحمد قنديل، ص ١٨٨.

(٣) علم الكلام اليهودي_ سعديا بن يوسف الفيومي نموذجا، د. يحيي ذكري، ط٢ سنة ٢٠١٥م، الدار المصرية اللبنانية بالقاهرة، ص ٢٥٨.

وبالتالي فإن سلطة العقل ـ في نظر سعديا الفيومي ـ لا تقل عن سلطة التوراة في الشريعة اليهودية، وكان يرى أنه من الواجب إعمال العقل لفحص وفهم التراث اليهودي، بقصد الدفاع عن الدين اليهودي والرد على خصومه، فالعقل يخبرنا بنفس حقائق الوحي الذي هو أسمى أنواع المعرفة؛ لذا فمن واجب العقل ترتيب أوراق العقيدة، والحرص على إحاطتها بسور عال يحميها من ادعاءات خصومها ومنتقديها"[١].

ولذا فقد كان كتابه "الأمانات والاعتقادات" فحصًا للاعتقادات الدينية اليهودية على ضوء نور العقل في أفق محاولة تقديم نوع من الدعم لها والدفاع عنها عند الحاجة، فلجأ في ذلك إلى التأويل المجازي، محاولًا التوفيق بين ما جاء في التوراة من نصوص وبين ما يقضي به العقل.

ثالثًا: ابن جبيـرول (١٠٢١– ١٠٥٨ م)[٢]:

وعلى خلاف الفلاسفة اليهود، لم يتأثر ابن جبيرول بالتلمود، ولم ينطلق في كتاباته من الديانة اليهودية، بل أسس الأخلاق على العقل، وكانت له مرجعية فكرية متنوعة، فقد تأثر بفيلون الإسكندري وقرأ له، كما تأثر بالثقافة الإسلامية.

ويتفق ابن جبيرول مع فيلون على أن نصوص العهد القديم غامضة، وفهم معناها الحقيقي يتطلب التأويل لها، وأن عملية تأويل النص لا تتأتى لكل البشر،

---

(١) مقدمة لدراسة الفكر العبري الوسيط، أحمد الجداد، ط١ سنة ٢٠١٠م، مطبعة صافي كرفي_ آسفي، المغرب، ص٤٨.

(٢) ابن جبيرول هو: (سليمان بن يهوذا ابن جبيرول، شاعر وفيلسوف يهودي، ولد في مالقة وتوفى في بلنسية بأسبانيا، زاوج في إنتاجه بين الشعر والفلسفة، واضطلع بدور تجديدي عندما أدخل على الشعر العبري العروض العربي ومعرفة الفلاسفة الأفلاطونيين المحدثين، ألف بالعربية: مختار الجواهر، إصلاح الأخلاق). معجم الفلاسفة، جورج طرابيشي، ط٣ سنة ٢٠٠٦م، دار الطليعة_ بيروت، ص٢٠.

وإنما تقتصر على الحكماء الذين وبفضل عقولهم يدركون الحقائق التي وردت في النصوص المقدسة، فيرى ابن جبيرول أنه "لو أخذنا نصوص الكتاب المقدس دون تأويل، لبدت لنا خرافة لا يصدقها العقل؛ لذا لابد من التأويل باعتبار أن الأنبياء وأحبار الدين اليهودي، وعلماء الكلام_ من المسلمين والنصارى_ تلقوا كلام الكتب المقدسة بالمجاز والألغاز؛ لخطورة الموضوع، وأن التأويل ضرورة تاريخية، وتتفق الأفكار الفلسفية الصحيحة والتفكير الديني حسب نصوص الكتاب المقدس ـ التوراة ـ وهذا يؤدي إلى أن الحقيقة واحدة، كما ظهرت فيما بعد عند الفلاسفة المسلمين من علماء الأندلس... ولا يجوز أن يقبل علم التأويل إلا الحكماء الذين تؤهلهم عقولهم واستعداداتهم لإدراك حقائق جاءت في النصوص المقدسة بطريق الرمز والمجاز"(١).

وكما ذكرت من قبل فإن ابن جبيرول يتفق مع فيلون في دوافع التأويل، وهي:

١- أن نصوص العهد القديم يكتنفها الغموض، الأمر الذي يستدعى تأويلها.

٢- أن عملية تأويل النص المقدس_ التوراة_ تقتصر على أصحاب العقول ممن يفقهون لغة الرمز والمجاز.

٣- أن الحقائق التي جاء بها العقل في الفلسفة اليونانية تتطابق مع الحقائق الواردة في الديانة اليهودية، ولذا فلابد من تأويل نصوص العهد القديم حتى يتضح ذلك.

---

(١) الطريق من دمشق إلى قرطبة_ استعادة تاريخ ضائع، محمد عبدالحميد الحمد، طبعة وزارة الثقافة والهيئة العامة السورية للكتاب سنة ٢٠١٠م، ص٢٣٥.

رابعًا: ابن فاقودة (١٠٥٠ ــ١١٢٠م)[(١)]:

ظهر ابن فاقودة في عصر يسوده الاضطراب في مختلف جوانبه، اضطراب في الأحوال السياسية في بلاد الأندلس، وصراع بين مختلف طوائفه؛ مما أدى إلى سقوط الأندلس بعد ذلك في يد الموحدين، وما كان منهم من عنف وقسوة وسوء في معاملة اليهود، تلك المعاملة التي لم يعتادوا عليها من المسلمين قبل ذلك، وتبع ذلك اضطراب فكري، وتيارات مختلفة سادت العقول، وكانت الفلسفة قد انتقلت من الشرق إلى الغرب، وظهر كثير من الفلاسفة والمتكلمين، ثم ما كان_ أيضًا_ من ظهور الاضطهاد المسيحي في أوروبا، وزحفه على بلاد الأندلس.

وفي هذا الجو الملبَّد، تطورت المفاهيم، "وأصبح المفسرون لا يبحثون عن مجرد تفسير لفظ غامض، أو حكم مغلق عليهم، وإنما بدأوا في البحث عن العلاقة بين جوهر عقيدتهم وبين العقل، في محاولة فهم للتوفيق بين دينهم والعقل، وبتأثير من الأفلاطونية الحديثة التي أخذت تتسرب إلى العقول، أخذ هؤلاء يبتعدون قدر الإمكان عن الماديات الدنيوية، ويتجهون إلى الروحانيات الصوفية"[(٢)].

وإلى جانب ذلك كانت آراء المتكلمين المسلمين وفلاسفتهم قد تبلورت، وأخذت مكانتها في عقلية يهود الأندلس، وكان لابد لهؤلاء اليهود_ وهم يرون شمس الحرية التي يعيشون فيها آخذة في الأقوال_ أن يتجهوا كعادتهم إلى التوراة، شأنهم في ذلك شأن أسلافهم.

وقد كانت الظروف كلها مهيأة لظهور ابن فاقودة، وكان أهم ما تركه من تراث فكري في مجال التفسير وشرح التوراة هو كتابه: "الهداية إلى فرائض القلوب"،

---

(١) ابن فاقودة هو: (بحايا بن يوسف بن فاقودة، كاتب وفيلسوف يهودي عربي اللسان، ولد في الأندلس، وهو من الشخصيات الغامضة في تاريخ الفكر اليهودي، لندرة المعلومات حوله، كان قاضيًا في الجالية اليهودية في الأندلس، ولقب لتقواه بـ "الورع"، اشتهر بكتابه: "الهداية إلى فرائض القلوب"). موسوعة فلاسفة ومتصوفة اليهودية، د/ عبدالمنعم الحفني، ص٣٧.

(٢) الأثر الإسلامي في الفكر الديني اليهودي، د/ عبدالرازق أحمد قنديل، ص٢٤٢.

وقد كتبه باللغة العربية، ووضع كل طاقته في هذا الكتاب، "ويبدو أنه كان يشعر باهتمام علماء اليهود في عصره بتنظيم كل ما يتعلق بحياة الإنسان الدنيوية، وعلاقة الأفراد ببعضهم، واستنباط الأحكام والقوانين المنظمة لهذه العلاقة من نصوص التوراة أو التلمود، أما علاقة الأفراد بخالقهم فلم يبحثوها إلا من خلال الأوامر والأحكام والوصايا، وليس هناك تنظيم للعلاقات الروحية والفرائض التي تختص بالروحانيات"(١).

ومن هنا فقد أراد ابن فاقودة أن يثبت أن التوراة إلى جانب ما تحتويه من قوانين تشريعية فإنها تحتوي أيضا على قوانين روحية، وواجبات تختص بها القلوب، إلى جانب تلك التي تختص بها الجوارح، كما أراد أن يثبت أن التوراة ليست مجرد كتاب يتضمن شرائع ومعاملات، وإنما يتضمن_ كذلك_ أخلاقيات وروحانيات، وبالتالي فقد فتح ابن فاقودة الباب على مصراعيه لمواصلة السير في هذا المنهج الروحي الفلسفي في التفسير.

خامسًا: موسى بن ميمون (١١٣٥_ ١٢٠٤م)(٢):

---

(١) التأثيرات العربية والإسلامية في كتاب الهداية إلى فرائض القلوب لابن فاقودة اليهودي، د/ عبدالرازق أحمد قنديل، سلسلة فضل الإسلام على اليهود واليهودية، العدد (٩)، سنة ٢٠٠٤م، مركز الدراسات الشرقية_ جامعة القاهرة، ص١٨.

(٢) موسى بن ميمون هو: (أبي عمران عبدالله موسى بن ميمون، ولد بقرطبة من بلاد الأندلس، وأقام بمصر، وبها وضع أغلب مؤلفاته، وعاش بها إلى أن مات، يعرفه اللاتينين باسم "الميموني"، كما عُرف أيضا باسم: "الرئيس موسى"، "لسان الذهب"، "النسر العظيم"، ويعتبر أحد أهم رجال الدين والفلسفة في العصور الوسطى، وقال عنه اليهود: "من موسى إلى موسى لم يأت كموسى"، من أهم أعماله: "دلالة الحائرين"، "السراج"). موسى بن ميمون حياته ومصنفاته، إسرائيل والفنسون، ط١ سنة ١٩٣٦م، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر بالقاهرة، ص١، ٢٤، ٢٥./ معجم الفلاسفة، جورج طرابيشي، ص٣٥/ دراسة تحليلية لكتاب موسى بن ميمون "دلالة الحائرين"، أماني يوسف احمد منيع، رسالة ماجيستير، كلية الآداب، جامعة القاهرة، سنة ١٩٨٩م ، ص٥.

ترجع أهمية موسى بن ميمون في تاريخ الفكر الديني اليهودي إلى عدة أسباب، من بينها:

١- أنه قد نظم العقيدة اليهودية ووضعها داخل إطار فكري ديني، منظم تنظيمًا منهجيًا، لم يتوافر لليهودية في صورة كاملة قبله، "فقد وضع ابن ميمون تسميته بقواعد الإيمان، أو أركان الدين اليهودي، وهي ثلاثة عشر ركنا، تأثر فيها بالعلماء المسلمين، خاصة علماء الكلام، في جهودهم الخاصة بشرح العقيدة الإسلامية وتنظيمها"[١].

٢- ومضافا إلى تنظيم العقيدة اليهودية، ووضع أركان الإيمان، قدم ابن ميمون لليهودية عملًا فكريًّا على قدر كبير من الأهمية، خاصة فيما يتعلق بعملية تبويب وتنظيم الفكر الديني اليهودي، فقد ألّف ابن ميمون كتابه "المشنا توراة" أو "تثنية التوراة"، لخّص فيه مادة التلمود الواسعة وشرحها، وكان هدفه من هذا العمل توفير المجهود الذي يبذله العالم اليهودي في الرجوع إلى التلمود؛ لاستخلاص المادة التشريعية المطلوبة.

٣- كما يعود إلى ابن ميمون فضل "شرح اليهودية شرحًا فلسفيًا، معتمدًا فيه على العقل، وعلى التراث الفلسفي الأرسطي، ووفقًا للتراث الفلسفي الإسلامي الشارح للفكر الفلسفي اليوناني، خاصة فلسفة أرسطو"[٢].

وهذا الأمر هو ما قام به ابن ميمون في كتابه "دلالة الحائرين"؛ حيث تعود أهمية هذا الكتاب في الفكر الديني اليهودي إلى أن ابن ميمون يقدّم فيه تفسيرًا عقليًا للديانة اليهودية، يعد أكمل تفسير من هذا النوع في تاريخ الفكر الديني

---

(١) دراسة تحليلية لكتاب موسى بن ميمون "دلالة الحائرين"، أماني يوسف أحمد منيع، ص٥.

(٢) فلسفة ابن ميمون_ الأبعاد الدينية الثلاثة في إشكالية التكوين، خالد سعيد، مجلة المحجة الصادرة عن معهد المعارف الحكمية للدراسات الدينية والفلسفية_ بيروت، عدد فبراير سنة ٢٠٢١م، ص١٤٨.

اليهودي، وقد بدأه بشرح الألفاظ التوراتية الهامة، ثم تناول بعد ذلك الموضوعات الدينية والأخلاقية لليهودية، وشرحها شرحًا فلسفيًا.

وكان هدف ابن ميمون من هذا التفسير العقلي للديانة اليهودية في "دلالة الحائرين": تقديم الأدلة على عقلانية الديانة اليهودية، والتأكيد على توافقها للعقل، فرفض من خلال مؤلفه هذا التفسير الحرفي للتوراة، وقام بتأويل الكثير من الفقرات الواردة في ثنايا العهد القديم، وقدم تفسيرًا علميًا للوصايا العشر، وللنبوة، والنظام الأخلاقي في اليهودية.

وابن ميمون لم يهدف في كتابه هذا إلى مجرد التفسير والشرح للقوانين التشريعية فقط، وإنما هدف إلى الجمع بين الأمور الدينية الظاهرة، والفلسفية الخافية في آن واحد، وهو ينبّه إلى مقصده هذا بقوله: "وإنما قصدت بهذه المقالة أن أبين مشكلة الشريعة، وأظهر حقائق بواطنها التي هي أعلى من أفهام الجمهور؛ فلذلك ينبغي لك إذا رأيتني أتكلم في إثبات العقول المفارقة، وفي عددها، أو في عدد الأفلاك... فلا تظن، أو يخطر ببالك، أني إنما قصدت لتحقيق ذلك المعنى الفلسفي فقط، بل إنما أقصد لذكر ما يبين مشكلة من مشكلات الشريعة، فأفهمها، وأحل عقد كثيرة بمعرفة ذلك المعنى الذي ألخصه"(١).

وبالتالي فإن ابن ميمون يؤكد على وجوب التأويل لفهم المجازات التي وردت في النصوص المقدسة، والتي تحمل معان مشتركة، ولا حلّ لها سوى التأويل، لفهم ما ترمي إليه من معان؛ ولهذا فهو "يرى أن التأويل هو المفتاح لفهم كل ما قاله الأنبياء، ولمعرفة حقيقته تماما، وبهذا التأويل نتجاوز المعنى الحرفي للنص إلى المعنى المراد، وكم بينهما من فرق"(٢).

---

(١) دلالة الحائرين، موسى بن ميمون، ترجمة وتقديم: د. حسين أتاي، ط١، بدون، مكتبة الثقافة الدينية بالقاهرة، جـ١، ص٦.

(٢) بين الدين والفلسفة في رأي ابن رشد وفلاسفة العصر الوسيط، د. محمد يوسف موسى، ص١٢٠.

وقد أراد ابن ميمون من هذا فرض العقل والمنطق على نصوص التوراة؛ لذا فقد "هاجم الذين يصفون الله بصفات مادية جسمانية مهاجمة عنيفة، ووقف طويلًا عند ألفاظ العهد القديم، وأسماء الله الواردة في التوراة، مستخدمًا التحليل العقلي، والتفكير المنطقي، مستقيًا آراءه في ذلك من الفلسفة اليونانية وفلاسفة المسلمين"[(١)].

فهؤلاء الفلاسفة استخدموا منهج التأويل العقلي للنصوص الدينية، محاولين بذلك التوفيق بين ما ورد في تلك النصوص وما يقتضيه العقل والمنطق في ذلك، إضافة إلى الدوافع الأخرى التي سبق ذكرها.

****

(١) ابن رشد والفكر العبري الوسيط، أحمد شحلان، ط١ سنة ١٩٩٩م، المطبعة الوطنية_ مراكش، جـ١، ص١٣٩، ١٤٠.

المطلب الثاني

نماذج من التأويلات الفلسفية للنصوص الدينية لدى القدامى

انتهيت من المطلب السابق إلى بداية التأويل الفلسفي للنصوص الدينية، والقارئ لفلسفة هؤلاء_ من خلال نصوصهم_ سيدرك أن السبب الذي دفعهم إلى هذا التأويل واحد عند جميعهم، وهو الرد على من انتقد الديانة اليهودية باحتوائها على نصوص التشبيه والتجسيم، وبالتالي خلوها من أي نسق عقلاني؛ ولهذا السبب_ وغيره من الدوافع التي سبق ذكرها_ توجّه فلاسفة اليهود ومفكريهم إلى تأويل التوراة، وإبراز النسق العقلاني الذي تحتوي عليه، مؤكدين على أن ما ورد فيها من ألفاظ التشبيه والتجسيم إنما هي من قبيل المجاز، وإن إدراك معناها الحقيقي يتطلب تأويلها، وكان لكل منهم طريقته في استخدام منهج التأويل الرمزي؛ ولذا فسوف أعرض نماذجًا من تأويلات بعضهم لنصوص التوراة، كالآتي:

أولًا: نماذج من تأويلات فيلون الإسكندري:

قبل ذكر بعض النماذج للنصوص الدينية التي قام فيلون بتأويلها، ينبغي التأكيد على عدة أمور، منها:

١- أن للتأويل عند فيلون أصول، وضّحها وشدد في اتباعها، ومنها يتبين ما لكلٍّ من المعنى الحرفي والمعنى الخفي من قيمة لديه، فهو يرى أن "المعنى الظاهر يشبه الجسم، والمعنى الخفي يشبه الروح، ومع هذا فينبغي ألا نهمل المعنى الحرفي، بل يجب أن نراعي الحرف والروح معا، أو الظاهر والخفي؛ ولهذا يلوم على الذين لا يلقون بالًا لكل منهما، ويرى أنه من الواجب العناية بهذا وذاك، وذلك بما أنه من الواجب العناية بالجسم والروح معًا"(١).

(١) الآراء الدينية والفلسفية لفيلون الإسكندري، إميل برهييه، ص٥٧.

٢- أن اليهود - قبل فيلون- كانوا يرون في التوراة معنى حرفيًا، ومعنى آخر مجازيًا يجب معرفته لأهله بالتأويل، ولهذا فقد كان فيلون في تأويله لقصة الخلق مطمئنًا إلى أن اليهود سبق أن عرفوا لها تأويلًا كتأويله، إذ كانوا يرون عدم أخذ بدء قصة التكوين حرفيًا، كما شاع استخدام هذا المنهج في الفلسفة اليونانية، فمن خلاله تم شرح أسفار هوميروس، وغيرها.

ويظهر ذلك من خلال تفسيرات مفكري اليهود، وعلى سبيل المثال: تأويلهم للفصل الأول من سفر التكوين قائلين: "إن الله خلق عقلا خالصا في عالم المثل، هو الإنسان المعقول، ثم صنع على مثال هذا العقل عقلا أقرب إلى الأرض هو "آدم"، وأعطاه الحسّ، وهي "حواء" معونة ضرورية له، فطاوع العقل الحس، وانقاد للذة، وهي "الحية" التي وسوست لحواء، فولدت النفس في ذاتها الكبرياء، وهو "قابيل" وجميع الشرور، وانتفى منها الخير، وهو "هابيل"، وماتت موتًا خلقيا"(١).

وهناك الكثير من المجازات التي شاعت_ أيضا_ بين المفسرين، كـ ("رداء القسيس الكبير"، والذي يرمز إلى العالم، وكذلك "امرأة لوط"، فهي رمز لعدم الثقة وانعدام الإيمان، و"الثعبان من النحاس"، والذي يرمز بدوره إلى الخلاص)(٢)، وغيرها من التأويلات الأخرى التي تعتبر بمثابة الدليل الكافي على وجود طريقة للتأويل المجازي في العصر الذي أوّل فيه فيلون، تكونت هذه الطريقة بانتظام، ومع مرور الوقت تطورت، وأصبحت أكثر فاعلية.

أما فيلون، فكل من يخوض في فكره الفلسفي يلحظ أن هذا الفكر لا يظهر بشكل مباشر بقدر ما يظهر في شكل تأويلات للنص الديني، وحتى يتمكن فيلون من حل ذلك التعارض_ الذي طالما طُرِح بين الحقائق الدينية والحقائق الفلسفية_

---

(١) مدرسة الإسكندرية الفلسفية بين التراث الشرقي والفلسفة اليونانية، د. مصطفى النشار، طبعة دار المعارف بالقاهرة سنة ١٩٩٥م، ص٥٩.

(٢) تاريخ الفلسفة اليونانية، يوسف كرم، طبعة مؤسسة هنداوي بالقاهرة سنة ٢٠١٤م، ص٢٨٨.

رأى أن الحل يكمن في معرفة مدى تأثير الديانة اليهودية في الفلسفة اليونانية، ومن ثَمّ تفسير النص الديني تفسيرًا يتناسب مع ما جاءت به هذه الفلسفة، وعليه فالاختلاف الحاصل إنما هو في صياغة الحقيقة فقط، وحتى يبرر فيلون ذلك التناقض الموجود بينهما أرجعها إلى الصياغة اللغوية، فهذا ما ينفي أي تعارض يمكن الاعتقاد بوجوده، ولهذا اتبع المنهج الرمزي في تأويل النصوص الدينية كلما وجد أن معانيها متضاربة مع التفكير العقلي اليوناني.

ويذهب الدكتور: عبدالرحمن بدوي إلى أن فيلون قد عمل بذلك على "تأويل الألفاظ بحسب اللغة التي كُتبت بها، بل وعلى تأويل الألفاظ بحسب لغات أخرى، فتراه_ مثلا_ يفسر اشتقاق بعض الألفاظ العبرية عن طريق ألفاظ يونانية، مع أنه لا صلة مطلقا من ناحية الاشتقاق بين هذه الألفاظ اليونانية والألفاظ العبرية"(١).

ويؤول فيلون حفظا لعظمة الله، وتنزيهه عن العناية بما لا يليق بجلاله، فعندما نرى التوراة تقول: "إن ارتهنت ثوب صاحبك فإلى غروب الشمس ترده له؛ لأنه وحده غطاؤه، هو ثوبه لجلده، في ماذا ينام"(٢)، نرى فيلون يصيح قائلًا: "ولكن كيف؟ هل يعنى الله بمثل هذه التفاصيل التافهة؟ ثم يقول: إن أبطأ الأذهان إدراكًا وفهمًا ليرى أن وراء الحروف معنى آخر يتبين بالتأويل الحق المجازي"(٣).

وفي قصة آدم عليه السلام يعتبرها فيلون بمثابة عرض لمسألة النفس وكيفية اقترابها وابتعادها عن الخالق، فهو يؤول الفصل الأول من سفر التكوين على النحو الآتي: "إن الله في البدء خلق العقل السماوي والذي يحيا بالعلم والفضيلة، وبعدها منحه الإحساس والذي يرمز به إلى حواء، فخضع العقل للحس واستسلم

---

(١) خريف الفكر اليوناني، د. عبدالرحمن بدوي، ط٥ سنة ١٩٧٩م، مكتبة النهضة المصرية بالقاهرة، ص٩٢.

(٢) سفر الخروج، الإصحاح (٢٢)، الفقرة (٢٦، ٢٧).

(٣) الآراء الدينية والفلسفية لفيلون الإسكندري، إميل برهييه، ص٣٥.

للشهوة، والتي يرمز لها بالحية، وبعدها يحصل للنفس أنها تندم على ما اقترفته من ذنب، وهنا يأتي النبي نوح عليه السلام الذي يرمز إلى العدل، فيحدث الطوفان، الذي يرمز بدوره إلى التطهير"[(١)].

والله عند فيلون لا يعني إله بني إسرائيل فحسب، بل هو إله العالم ككل؛ لذلك جاء تأويله لما ورد في سفر الخروج: "اذهب واجمع شيوخ إسرائيل وقل لهم: الرب إله آبائكم، إله إبراهيم وإسحاق ويعقوب ظهر لي قائلًا: إني أفتقدتكم وما صنع بكم في مصر"[(٢)]، وهنا "يأتي تأويله لإبراهيم بالعلم، وإسحاق بالطبيعة، ويعقوب بالزهد"[(٣)].

نخلص من هذا إلى أن فيلون قد أُغرق في المجاز والرمز وتأويل الظاهر على الباطن؛ وهذا لإحداث التوافق بين الدين والفلسفة.

ثانيًا: نماذج من تأويلات سعديا الفيومي:

قام سعديا الفيومي بعمل مقدمة لكل سفر من الأسفار التي ترجمها، يشرح فيها الهدف من هذه الترجمة، والهدف من السفر نفسه، وما يكون قد اشتمل عليه من الأحداث، ومدلول تلك الأحداث، وكانت ترجمته العربية خالية من الصفات التشبيهية، حيث تخلّص فيها من التشبيه والتجسيم، وخلْع الصفات البشرية على الله.

وكتاب "الأمانات والاعتقادات" له، هو كتاب فلسفي مهم، وفيه الكثير من التعليقات والتفاسير على فقرات متعددة من العهد القديم، وفي هذا الإطار يمكن أن نقرأ محاولته "رفع كل لبس عن وجود أي نوع من التعارض بين العقيدة، المتمثلة

---

(١) الخروج عن الزمن_ دراسة مشخصة عن الدين والفلسفة، عماد الدين الجبوري، ط١ سنة ١٩٩٠م، المؤسسة العربية للدراسات والنشر_ بيروت، ص٢٥٥.

(٢) سفر الخروج، الإصحاح (٣)، الفقرة (١٦).

(٣) ظاهرة التأويل في الفكر العربي المعاصر_ دراسة نقدية تأصيلية، خالد عبد العزيز السيف، طبعة مركز التأصيل للدراسات والبحوث بالسعودية سنة ٢٠١٥م، ص٤٢.

في فقرات العهد القديم، وتبدو مناهضة لكل من يشتغل بعلوم غير علوم الدين، بدعوى أنها لا تؤدي إلا إلى بدع وضلالات مرفوضة، ثم يرد ببساطة على هؤلاء بأن هذا الكلام لا يتعدى كونه إشاعات عوام لا علم لهم بحقائق الأمور"[١].

أما فيما ورد في العهد القديم من نصوص تتعلق بالذات والصفات الإلهية، وتوهم التشبيه والتجسيم، فيرى أنه ينبغي تأويلها مجازيًا.

ولقد كان شديد النفور من كل أشكال ونزعات التشبيه والتجسيم الرائجة آنذاك في بغداد وغيرها، وكان يرى أنها غريبة عن ثقافة وتقاليد النصوص العبرية القديمة التي كانت تتجنب الأفكار والتعابير، التي قد يُفهم منها أي نوع من التجسيم، فكان يقول بوجوب تأويل هذه المفاهيم من قِبَل أصحاب الاختصاص؛ حتى لا يحصل تعارض بين الكلمة المجردة، وبين الذات الإلهية المقدسة.

فـ "موضوع "رأس الإله"_ مثلا_ الذي تتحدث عنه النصوص الدينية، يجب ألا يفهم منه_ في رأي سعديا_ الرأس الذي نحمله نحن البشر فوق الأعناق، بل المقصود هو الإشارة إلى المكانة المتميزة المقدسة التي يحظى بها الإله بين باقي الموجودات؛ باعتباره مبدعها وخالقها.

وعندما تُذكر "عين الإله" فالمراد هو الإشارة إلى الرعاية واللطف اللذين يخص بهما الخالق مخلوقاته، وكذلك "الأذن" فمعناها أن الإله يسمع دعاء داعيه، و"يده" ما هي إلا رمز للقوة والبطش، وكذلك للحكمة العادلة التي يتمتع بها الخالق"[٢]، إلى غير ذلك من الرموز ودلالاتها، يسوقها سعديا الفيومي؛ دفعًا لكل حسٍّ تجسيمي تشبيهي يمكن أن يلحق بالذات الإلهية.

ولم يكن الإله هو الذي ظهر في رؤيا حزقيال، بل مجرد مخلوق نوراني، والدليل على ذلك: النصوص التوراتية التي تقول بأن الإله لا يتحدث إلى الأنبياء إلا بواسطة، باستثناء موسى عليه السلام.

---

(١) مقدمة لدراسة الفكر العبري الوسيط، أحمد الجداد، ص٤٩.

(٢) الأثر الإسلامي في الفكر الديني اليهودي، د. عبدالرازق أحمد قنديل، ص ٥٢.

أما عن القواعد التي وضعها سعديا الفيومي للتأويل المجازي: فيرى سعديا الفيومي أنه إذا كانت هناك نصوص من التوراة لا يمكن الوقوف على معانيها الحرفية، كتلك التي تختص بالذات الإلهية، ورؤيا الأنبياء، وغيرها من النصوص الأخرى، فإنه لا مناص حينئذ من استخدام التأويل المجازي لتلك النصوص، رغم الأخطار المحدقة التي يشكلها على النص الديني المقدس؛ لذا كان من الضروري وضع قواعد وشروط تحدد متى، وكيف يمكن القيام بهذا التأويل، "أما الحالات التي يجوز فيها اللجوء إلى التأويل المجازي للنص التوراتي فهي_ في نظره_ "أربع حالات، وهي:

١- النية في رفع أي تعارض حاصل بين النص الديني وسياق المعنى.

٢- جعل النص غير متعارض مع مقتضيات العقل.

٣- رفع أي نوع من التعارض بين نص توراتي وآخر.

٤- ألا يكون التأويل متعارضًا مع البنية التقليدية والدينية بشكل عام"(١).

وهكذا استطاع سعديا الفيومي أن يبقى وفيًا لنهجه العقلي الفلسفي، دون المساس بأسس الدين اليهودي، كما تمكن من خلال هذا المنهج من الدفاع عن الدين اليهودي في الكثير من المناسبات ضد نزعات التشكيك وغيرها.

ثالثًا: نماذج من تأويلات ابن جبيرول:

أشرت في المطلب السابق إلى تأثر ابن جبيرول بفيلون الإسكندري، وذهب معه إلى القول بأن نصوص التوراة غامضة، وفهم معناها الحقيقي يتطلب التأويل المجازي لها، كما اتفق معه في الدوافع التي حددها للتأويل.

كذلك يتفق ابن جبيرول في الأصول التي ينبغي اتباعها عند التأويل، وهي:

١- "إن المعنى الحرفي يشبه الجسم، والمعنى الخفي يشبه الروح.

---

(١) مقدمة لدراسة الفكر العبري الوسيط ، د. أحمد الجداد ، ص٥٦، ٥٧.

٢- ينبغي ألا نهمل المعنى الحرفي، بل يجب أن نراعي الحرف والروح معا، وأن نراعي الظاهر والخفي"[١].

وقد أوّل ابن جيبرول صفات الله كالتجسيم، والكون في مكان، والأحوال، بأن الله لا يأخذه الغضب، ولا يتكلم بحروف وأصوات، (وليس له مكان خاص يقر فيه، بل مكانه الكون كله، وقلب العبد المؤمن، وهو يؤول خلق العالم في ستة أيام، بأن الله ليس بحاجة إلى زمن؛ لأن الله يبدع في الحال، كن فيكون، وقد خلق العالم بلا مثال يُحتذى، وأن معنى التابوت هو الروح التي تضحي وتقدم قربانًا، وزيت المصباح هو الحكمة) [٢].

وبالتالي فقد اعتبر ابن جبيرول المنهج الرمزي في تأويل النصوص التوراتية، بدليل أنه قد اهتم بعملية استنباط المعنى الباطني للنص، لكن وإن كان فيلون قد ركز على المعنى الخفي "الروح"، فإن ابن جبيرول قد ربط بين المعنى الظاهري "الحرفي"، والمعنى الباطني الخفي.

رابعًا: نماذج من تأويلات ابن فاقوده:

أشرت قبل ذلك إلى أن ابن فاقوده أراد أن يثبت أن التوراة إلى جانب ما تحتويه من قوانين تشريعية_ مدنية وجنائية_ فإنها تحتوي أيضًا على قوانين روحية، وواجبات تختص بها القلوب، إلى جانب تلك التي تختص بها الجوارح، وكان لأول مرة في تاريخ التفسير الديني اليهودي يظهر مفكر يحاول أن يجد في اليهودية مضمونًا أخلاقيًا ثابتًا، وإن كان البعض لا يعتبره من هذه الناحية مدافعًا عن اليهودية، وأن هدفه لم يكن هدف الفيلسوف، أو أنه لم يرد أن يناقش عقائد اليهودية، والدفاع عنها_ كما فعل سلفه سعديا الفيومي الذي تأثر به_ كما أنه لم

---

(١) الطريق من دمشق إلى قرطبة، محمد عبدالحميد الحمد، ص ٢٣٥.

(٢) مقدمة لدراسة الفكر العبري الوسيط، د. أحمد الجداد، ص ٨١: ٨٦.

يكن الباحث النقدي لأسس الدين، وإنما كان غرضه هو تعميق الشعور الديني بين يهود عصره، وأن ينشر بينهم الدافع الروحي، والإحساس بالتقوى والورع.

وبالتالي فإن ابن فاقوده بعمله هذا_ كتابه "الهداية إلى فرائض القلوب"_ قد نهج منهجًا جديدًا في التأويل الديني اليهودي، وهو المنهج الأخلاقي الذي يعتمد على إظهار روحانية التوراة بصفة خاصة.

وينقسم كتاب ابن فاقوده "الهداية إلى فرائض القلوب" إلى عشرة فصول، أولها وأهمها هو الفصل الذي يتحدث فيه عن وحدانية الله ويؤكدها، ويأخذ من الفقرة الواردة في التوراة، والتي تؤكد وحدانية الله، ويسمونها "الشماع"، وهي: "اسمع يا إسرائيل: الرب إلهنا رب واحد، فتحب الرب إلهك من كل قلبك ومن كل نفسك ومن كل قوتك، ولتكن هذه الكلمات التي أنا أوصيك بها اليوم على قلبك"(١).

يأخذ ابن فاقوده هذه الفقرة ويجعلها نقطة بدايته، ويحاول أن يثبت "أن ليس مجرد معرفة الله من خلال العقل والنقل، وإنما هو حب الله_ أيضا_ من القلب، إلا أن حب الله لا يقوم إلا بتصور واضح لذاته ووحدانيته، وهو ما يُفرد لها الفصل الأول، مستشهدًا بالكثير من فقرات العهد القديم التي تؤكد هذا المعنى، ثم يفرق في مقدمة الكتاب بين واجبات أعضاء الجسم، وهي التي تكون معظم أفعالها علنية واضحة، وبين واجبات القلوب، التي تشمل حياة الإنسان الروحية، وعلى هذا الأساس يجعل القوانين والطقوس التي أمرت بها التوراة، مثل: الصلاة، وطقوس السبت، والصدقة وغيرها، من أعمال أعضاء الجسم، بينما يجعل الإيمان بالله ووحدانيته والخوف منه والتوبة إليه وعدم الحقد والانتقام، أمثلة لواجبات القلوب، ثم أوضح أن الدافع لتأليفه هذا الكتاب هو بعد الناس عن الحياة الروحية، وتركيز العلماء على ضرورة مراعاة الطقوس والأوامر الدينية على أنها واجبات الجوارح"(٢).

---

(١) سفر التثنية، الإصحاح (٦)، الفقرة (٤: ٦).

(٢) الأثر الإسلامي في الفكر الديني اليهودي، د. عبدالرازق أحمد قنديل، ص٢٤٥.

ومن هنا فقد فتح ابن فاقوده الباب على مصراعيه لمواصلة السير في هذا المنهج الروحي الفلسفي في التأويل.

خامسًا: نماذج من تأويلات موسى بن ميمون:

سعى موسى بن ميمون إلى التوفيق بين الشريعة اليهودية والفلسفة، وأراد بكتابه "دلالة الحائرين" أن يوضح كل ما يتعلق بأمور الشريعة اليهودية، وإظهار ما يكون خافيًا فيها عن فهم الجماهير من بواطن الأمور، فلم يكن يهدف في كتابه هذا إلى مجرد تفسير وشرح القوانين التشريعية فقط، وإنما هدف إلى الجمع بين الأمور الدينية الظاهرة، والأمور الفلسفية الخافية في آن واحد.

جدير بالذكر أن ابن ميمون رفض في "دلالة الحائرين" التفسير الحرفي لنصوص التوراة؛ لذا فقد لجأ إلى "تأويل النصوص الدينية المتعلقة بذات الله ﷻ ومعرفته، وتوحيده عن طريق العقل والمنطق، معتمدًا في تأويله هذا على فلسفة أرسطو، وعلى غيره من فلاسفة المسلمين، غير مبال أن يكون تأويله بعيدًا عن لغة التخاطب، ما دام موافقًا للمبادئ الفلسفية عنده، مع إظهار ماله من الملاحظات والانتقادات، ووجوه الفرق في نظره بين العقلية اليونانية، والإسلامية، واليهودية، وبهذا اعتبره اليهود واضع أساس التفسير العقلي لليهودية، واعتبروا كتابه الدلالة بالنسبة للفلسفة اليهودية في مكانة التلمود بالنسبة للديانة اليهودية"[1].

وإذا كان ابن ميمون يرى ضرورة التأويل المجازي، فقد وضع من القواعد والشروط ما ينبغي أن يلتزم به المؤول في تأويله، وقد استطاع الدكتور/ محمد يوسف موسى أن يستخلص تلك القواعد والأصول[2] من خلال تأويله في دلالة

---

(١) الآراء الكلامية لموسى بن ميمون والأثر الإسلامي فيها، د. حسن حسن كامل إبراهيم، مركز الدراسات الشرقية، سلسلة فضل الإسلام على اليهودية، العدد السابع، سنة ١٤٢٤هـ =٢٠٠٣م، ص٥٢، ٥٣.

(٢) بين الدين والفلسفة في رأي ابن رشد وفلاسفة العصر الوسيط، د. محمد يوسف موسى، ص١٢١.

الحائرين، وهي كالآتي:

١- يجب أن يكون في الظاهر ما يرشد المتأمل بعقله إلى المعنى الخفي.

٢- أن يكون المعنى الخفي أليق من المعنى الظاهر.

٣- أن يقوم بالتأويل إذا كان ظاهر النصوص يؤدي إلى التشبيه والتجسيم، وغيرها من الصفات التي لا يجوز عقلًا أن تنسب إلى الله ﷻ.

٤- ان يصار إلى التأويل متى قام الدليل العقلي الصحيح على فساد المعنى الظاهر من النص.

٥- ألا نصل بسبب التأويل إلى معنى يهدم أساسا من أسس الشريعة اليهودية.

٦- ألا يذاع من التأويل إلا القليل الذي يكفي لفهمه، وأن يكون ذلك للمستعد فحسب.

كما اتبع ابن ميمون في شرحه للقوانين التي تضمنتها التوراة منهجًا فلسفيًا يقوم على ربط تلك القوانين بجوهر العقيدة وأسس الإيمان.

وبهذه القواعد والأصول التي وضعها ابن ميمون نلاحظ أن التأويل عنده ضرورة لفهم النص، مع إيمانه الشديد أن ما قام عليه الدليل العقلي الصحيح لا يمكن أن يتناقض، أو يتعارض مع ما جاء به الوحي، وعند وجود تعارض بينهما عندئذ يجب تأويل ظاهر النص، وهذا يؤكد أن "التوراة والنص الديني يحتلان عند ابن ميمون المكانة الأكبر، فقد اعتبر الفلسفة خادمة للدين، ووسيلة لإظهار الدين اليهودي، واعتباره مصدرا لكل تفكير ومعرفة"[(١)].

وعلى هذا الأساس انطلق ابن ميمون في تأويلاته، فيؤول عبارة "أنا وجهي"[(٢)]، بمعنى أن "وجه الله" هو: العقول المفارقة، وكون "وجهه لا يرى"، بمعنى أن طبيعة العقول لا تدرك بالحواس، بل بالعقل وحسب، ويدعم تأويله هذا بقوله:

---

(١) الفلسفة_ مدخل حديث، د. عزمي طه السيد، ط١ سنة ٢٠٠٣م، دار المناهج_ عمان، ص٧٥.

(٢) سفر الخروج، الإصحاح (٣٣)، الفقرة (٢٣).

"يشير أن ثمة مخلوقات أيضا عظيمة، لا يمكن لإنسان إدراكها على ما هي عليه، وهي العقول المفارقة، ونسبت لله أنها أمامه وبين يديه دائمًا؛ لشدة العناية بها"[1].

ويؤول ابن ميمون تشبيه التوراة للإله بالصخرة تأويلًا فلسفيًا، بمعنى أن الإله هو المبدأ الأول، والعلة الأولى، فيقول:" إذ طبيعة المعدن يلزم أن تكون موجودة فيما اقتطع منه، وبحسب هذا المعنى الأخير تسمَّي الله تعالى صخرًا؛ إذ هو المبدأ والسبب والفاعل لكل ما سواه"[2].

ويقف ابن ميمون عند لفظة أخرى يتناولها بالشرح والتوضيح، وهي لفظة "كرسي": "الذي يجلس عليه أهل الجلالة والعظمة والملوك، فصار يدل على عظمة من أُهِّل له، وجلالته وعظيم شأنه؛ ومن أجل ذلك سميت السماء كرسيه؛ لدلالتها عند من يعرفها ويعتبرها على عظمة موجدها ومحركها ومدبر العالم السفلى بفيض جودها، فقال: "هكذا قال الرب: السماء عرشي"، فهي تدل على وجود الله وعظمته وقدرته، كدلالة الكرسي على عظم من أُهِّل له، وليس الكرسي يعني أن الله جسمًا يجلس على كرسي، تعالى الله علوًا كبيرًا"[3].

وهكذا اعتمد ابن ميمون في كتابه: "دلالة الحائرين" التأويل العقلاني، وتطرق إلى مفاهيم العدالة الإلهية، وعلاقة الدين بالفلسفة، ورفض التأويل الحرفي لنصوص التوراة، ولجأ إلى تأويل النص الديني المتعلق بالذات الإلهية ومعرفتها وصفتها عن طريق العقل والمنطق، معتمدًا في ذلك على فلسفة أرسطو وغيره من فلاسفة المسلمين، مشيرًا إلى أن تعارضًا بين العقل والنقل إنما سببه "أننا نأخذ العبارات بمعناها الحرفي؛ لتتوائم مع العقلية التصويرية التي هي من خصائص السُّذَّج غير المتعلمين"[4].

---

(١) دلالة الحائرين، موسى بن ميمون، جـ١، ص ٨٨، ٨٩.

(٢) دلالة الحائرين، موسى بن ميمون، جـ ١، ص٧١.

(٣) دلالة الحائرين، موسى بن ميمون، جـ ١، ص ٣٦.

(٤) قصة الحضارة، ول ديورانت، جـ ١٤، ص ١٢٧.

الخاتمة

بعد دراستي وبحثي لموضوع "التأويل في الفكر الديني القديم" استطعت الوصول إلى النتائج الآتية:

أولاً: أن الدراسات العلمية للنصوص الدينية، وما يتبعها من دراسات مقارنة، تعد من أشق الموضوعات عند البحث، وأكثرها تعرضًا لتعدد وجهات النظر.

ثانيًا: أن الحقيقة واحدة، وإن اختلفت صور التعبير عنها، فما هو حق من الفلسفة ليس إلا ما نجده في الدين من حكمة، وإن لبست على أيدي الفلاسفة ثوبًا أو ثيابًا أخرى.

ثالثًا: أن التأويل يختلف من مجتمع إلى آخر، وهذا الاختلاف عائد بالدرجة الأولى إلى أن لكل أمة تراثًا خاصًا بها، فالتأويل لدى اليونان أساسه فلسفي، في حين أن التأويل اليهودي ليس كذلك، كما أن الدين اليهودي قد تلقّى عناية كبيرة من جانب فلاسفة ومفكري اليهود على مرِّ العصور، وهذا بهدف تفسير وتأويل النصوص المقدسة وشرحها.

رابعًا: أن توجّه فقهاء اليهود وفلاسفتهم إلى التأويل، لم يكن ينطلق من فكرة التنزيه للذات الإلهية وحسب، بل أساس التأويل عندهم كان ينطلق من قداسة التراث اليهودي، لا سيما نصوص التوراة، ولا شك أنهم قد التقوا مع مفكري الإسلام (كالفارابي وابن رشد) وغيرهما، ولكنهم حاولوا أن يطوِّعوا كل ما تعلموه لخدمة هذا الغرض؛ لينأوا بالتوراة عن النقد والتهميش، وهذا ما فعله فيلون وابن ميمون وغيرهما من مفكري اليهود، الذين أكدوا على إيمانهم الكامل بالتوراة، وربانية مصدرها، وأنها أصل كل العلوم والمعارف والتفكير الإنساني، فكانت قداسة التوراة عندهم هي الدافع الأساسي للتأويل.

خامسًا: أن من البواعث الهامة التي بعثت رجال الدين اليهودي من الفقهاء والفلاسفة وغيرهم إلى التأويل، هو ما يرونه من أن دينهم عالمي، للخاصة والعامة من كل الأمم، وفي كل العصور؛ لذا يجب أن يكون متفقًا في أفكاره مع الحقائق الفلسفية التي قامت الأدلة على صحتها، والتي فرضت سلطانها العام، أو العالمي، وذلك لا يكون إلا بالتأويل.

سادسًا: أن العهد القديم فُسِّر عدة مرات، فكانت التفاسيرُ الأولى بعيدةً عن النسَقِ العقلي والمنطقي؛ إذ اعتمد الحاخامات في تفسيرهم التلمودي للعهد القديم على الأساطير والقصص والأمثال، ومع تعدد المناهج التي استعملتها بعض الفرق اليهودية إلا أن تفسيرها– أيضًا– طغى عليه الغموض، مما جعل فلاسفة اليهود يسعون بدورهم إلى تأويل نصوص كتابهم المقدس، الذي اتفقوا على أنه ينطوي على الغموض والتعقيد والتشبيه والتجسيم، ومع اختلافهم في ضبط معاني هذه النصوص، إلا أنهم يتفقون في مسائل عدة، منها: أن الأسفار التي ورد فيها تجسيم الله وتشبيهه بالمخلوقين، إنما هي من قبيل التعبير المجازي، وأن إدراك معناها الباطني يحتاج إلى عملية التأويل التي لا تُتاحُ إلا لمن يُحسْنُ استخدامَ العقل من العلماء والفلاسفة، كما اتفقوا على ضرورة الربط بين الفلسفة والدين، أو بين العقل والنقل، وقد دفعهم إلى ذلك تأثرهم الواضح بالفلسفة اليونانية، والفلسفة الإسلامية، فأكدوا_ من خلال تأويلهم لنصوص التوراة_ دور الفهم الفلسفي في إزاحة الغموض عن النص المقدس.

سابعًا: أن دوافع التأويل وأسبابه تتشابه عند معظم مفكري اليهود، الذين اعتمدوا التأويل طريقًا ومنهجًا لهم؛ لارتباط موضوع التأويل بشكل مباشر بوجود نصّ، وآراء فلسفية عميقة، تجعل الفيلسوف منحازًا إلى التأويل ليتحرر من قيد النصِّ المقدس، ابتغاء التوفيق بينه وما يقتضيه العقل، أو الرأي الفلسفي.

ثامنًـا: أن تأويل النص الديني لدى مفكري اليهود قد ساهم في إيجاد التخريجات المناسبة لما أُشْكِلَ من نصوص على الفهم، خاصة لدى العامة.

تاسعًا: أن التوفيق بين الدين والفلسفة، أو بين الوحي والعقل، أمرٌ طبعي، يشعر بـهِ المؤمن المفكر، أو الفيلسوف، ومحاولة هذا التوفيق تعتبر_ إلى حدٍّ كبير_ واجبًا لازم الأداء؛ وذلك ليحقق الانسجام بين معتقده الديني العامر به قلبه_ الذي يعتبره فوق كل شك، وإن عَسُرَ عليه أحيانًا أن يدرك بعض ما جاء به – مما لا يتفق تمامًا والنظر العقلي الصحيح.

عاشرًا: أن فكرة العالمية لكل من الدين والفلسفة قد وُجِدَت، وأخذ الباحثون يعملون عقولهم فيها، فكان لابد أن يظهر التعارض بينهما، لاختلاف طريقة العرض والأسلوب وخطة البحث في هذين الطرفين، فكان لابد من تأويل النصّ الديني، وهذا ما حدث بالفعل من مفكري اليهود.

هذا والله تعالى أعلى وأعلم

وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين، وصل اللهم، وبارك على سيدنا محمد كلما ذكره الذاكرون وغفل عن ذكره الغافلون، وعلى آله وصحبه، وسلم تسليمًا كثيرًا.

الراجي عفو ربه/ رفاعي ممدوح عرابي
أستاذ العقيدة والفلسفة المساعد – جامعة الأزهر

مصادر البحث ومراجعه

القرآن الكريم – كتاب الله تعالى.

الكتاب المقدس– العهد القديم.

١- الآراء الدينية والفلسفية لفيلون الإسكندري، إميل بريهييه، ترجمة: د. محمد يوسف موسى_ د. عبدالحليم النجار، طبعة مصطفى البابي الحلبي بمصر، سنة ١٩٥٤م.

٢- الآراء الكلامية لموسى بن ميمون والأثر الإسلامي فيها، د. حسن حسن كامل إبراهيم، مركز الدراسات الشرقية، سلسلة فضل الإسلام على اليهودية، العدد السابع، سنة ١٤٢٤هـ =٢٠٠٣م.

٣- أبحاث في اليهودية والصهيونية، د. أحمد سوسة، طبعة دار الأمل للنشر والتوزيع بالأردن، سنة ٢٠٠٣م.

٤- ابن رشد والفكر العبري الوسيط، أحمد شحلان، ط١ سنة ١٩٩٩م، المطبعة الوطنية_ مراكش.

٥- أبو كريفا العهد الجديد ـ كيف كتبت؟ ولماذا رفضتها الكنيسة؟ عبد المسيح أبو الخير، ط١ سنة ٢٠٠٧م ، مطبعة المصريين بالقاهرة.

٦- الأثر الإسلامي في الفكر الديني اليهودي، د. عبدالرازق أحمد قنديل، طبعة دار التراث ومركز بحوث الشرق الأوسط بالقاهرة، سنة ١٩٨٤م.

٧- الأسفار المقدسة عند اليهود وأثرها في انحرافهم ـ عرض ونقد، د. محمود عبد الرحمن قدح، مجلة الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة.

٨- الإحكام في أصول الأحكام، علي بن أحمد بن سعيد بن حزم

الظاهري، تحقيق: الشيخ: أحمد محمد شاكر، تقديم: د. إحسان عباس، طبعة دار الآفاق الجديدة_ بيروت، بدون.

٩- إقامة الدليل على ضعف أدلة تكفير التأويل، الأمير محمد بن إسماعيل الصنعاني، دراسة وتحقيق وتعليق: أبي نوح عبدالله بن محمد حسين عبد الحميد، ط١ سنة ٢٠٠٩م، دار ابن حزم_ بيروت، لبنان.

١٠- بين الدين والفلسفة في رأي ابن رشد وفلاسفة العصر الوسيط، د.محمد يوسف موسى، ط٢ سنة ٢٠٠٣م، دار المعارف بالقاهرة.

١١- تاريخ الشعب العبري، آندريه لومير، ترجمة: أنطوان الهاشم، طبعة عويدات للنشر والطباعة ببيروت، سنة ١٩٩٩م.

١٢- تاريخ وعقائد الكتاب المقدس بين إشكالية التقنين والتقديس، د. يوسف الكلّام، ط١ سنة ٢٠٠٩م، صفحات للدراسات والنشر_ سوريا، دمشق.

١٣- تاريخ الفكر العربي، عمر فروخ، ط٢ سنة ١٩٧٩م، دار العلم للملايين_ بيروت.

١٤- تاريخ الفلسفة اليونانية، يوسف كرم، طبعة مؤسسة هنداوي بالقاهرة سنة ٢٠١٤م.

١٥- تاريخ نقد العهد القديم من أقدم العصور حتى العصر الحديث، زالمان شازار، ترجمة: أحمد محمود هويدي، تقديم ومراجعة: محمد خليفة حسن، طبعة المجلس الأعلى للثقافة بالقاهرة سنة ٢٠٠٠م.

١٦- التأثيرات العربية والإسلامية في كتاب الهداية إلى فرائض القلوب لابن فاقودة اليهودي، د. عبدالرازق أحمد قنديل، سلسلة فضل

الإسلام على اليهود واليهودية، العدد (٩)، سنة ٢٠٠٤م، مركز الدراسات الشرقية_ جامعة القاهرة.

١٧- التأويل المجازي في فلسفة فيلون الإسكندري، خالد عبد الهادي محمد، رسالة ماجيستير، القاهرة سنة ٢٠١١م.

١٨- التعريفات، علي بن محمد بن علي الزين الشريف الجرجاني، تحقيق: مجموعة من العلماء، ط١ سنة ١٩٨٣م، دار الكتب العلمية_ بيروت، لبنان.

١٩- التلمود_ أصله وتسلسله وآدابه، ترجمه من العبرية: د. شمعون مويال، إعداد وتقديم: د. عبدالله الشامي_ د. ليلى أبو المجد، ط١ سنة ١٤٢٥هـ =٢٠٠٤م، الدار الثقافية للنشر بالقاهرة.

٢٠- التلمود_ كتاب اليهود المقدس_ تاريخه وتعاليمه ومقتطفات من نصوصه، أحمد إيبش، تقديم: سهيل زكار، طبعة دار قتيبة ببيروت، بدون.

٢١- تفسير التوراة بالعربية، سعديا بن يوسف الفيومي، أخرجه وصححه: يوسف درينبورج، ترجمة وتعليق: سعيد عطيه مطاوع_ أحمد عبدالمقصود الجندي، ط١، سنة ٢٠١٥م، المركز القومي للترجمة بالقاهرة.

٢٢- تفسير القرآن العظيم، أبو الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير القرشي، تحقيق: سامي محمد سلامة، ط ٢ سنة ١٩٩٩م، دار طيبة للنشر والتوزيع.

٢٣- التفسير والمفسرون، د. محمد حسين الذهبي، طبعة دار الكتب الحديثة بالقاهرة سنة ١٩٧٦م.

٢٤- تهذيب اللغة، محمد بن أحمد الأزهري الهروي، تحقيق: محمد عوض مرعب، ط١ سنة٢٠٠١م، دار إحياء التراث العربي _

بيروت.

٢٥- الخروج عن الزمن_ دراسة مشخصة عن الدين والفلسفة، عماد الدين الجبوري، ط١ سنة ١٩٩٠م، المؤسسة العربية للدراسات والنشر_ بيروت.

٢٦- خريف الفكر اليوناني، د. عبدالرحمن بدوي، ط٥ سنة ١٩٧٩م، مكتبة النهضة المصرية بالقاهرة.

٢٧- دراسة تحليلية لكتاب موسى بن ميمون "دلالة الحائرين"، أماني يوسف احمد منيع، رسالة ماجيستير، كلية الآداب، جامعة القاهرة، سنة ١٩٨٩م.

٢٨- دلالة الحائرين، موسى بن ميمون، ترجمة وتقديم: د.حسين أتاي، ط١، بدون، مكتبة الثقافة الدينية بالقاهرة.

٢٩- الدين- بحوث ممهدة لدراسة تاريخ الأديان، د. محمد عبدالله دراز، طبعة مطبعة السعادات بالقاهرة_ بدون.

٣٠- رسالة في اللاهوت والسياسة، باروخ اسبينوزا، ترجمة وتقديم: د. حسن حنفي، طبعة الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر بالقاهرة سنة ١٩٧١م.

٣١- شهادة يسوع هي روح النبوة_ رؤية الرابيين اليهود للمسيا، ألفريد إدرزهايم، ط١ سنة ١٩٩٧م، كنيسة الأنبا مقار بالقاهرة.

٣٢- الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، أبو نصر إسماعيل بن حماد الجوهري، تحقيق : أحمد عبدالغفور عطار، ط ٤ سنة ١٩٨٧م، دار العلم للملايين _ بيروت.

٣٣- الطريق من دمشق إلى قرطبة_ استعادة تاريخ ضائع، محمد عبدالحميد الحمد، طبعة وزارة الثقافة والهيئة العامة السورية للكتاب سنة ٢٠١٠م.

٣٤- ظاهرة التأويل في الفكر العربي المعاصر_ دراسة نقدية تأصيلية، خالد عبد العزيز السيف، طبعة مركز التأصيل للدراسات والبحوث بالسعودية سنة ٢٠١٥م.

٣٥- علم الكلام اليهودي_ سعديا بن يوسف الفيومي نموذجا، د. يحيي ذكري، ط٢ سنة ٢٠١٥م، الدار المصرية اللبنانية بالقاهرة.

٣٦- العين، الخليل بن أحمد الفراهيدي، تحقيق : د. مهدي المخزومي_ د. إبراهيم السامرائي، طبعة دار ومكتبة الهلال، بدون.

٣٧- الفكر الديني الإسرائيلي_ أطواره ومذاهبه، د. حسن ظاظا، ط١ سنة ١٩٧١م، معهد البحوث والدراسات العربية بالقاهرة.

٣٨- الفكر الديني اليهودي في فترة ما بين العهدين: الفكر الأبو كالبسي_ والمدراشي والترجومي، د. آسيا شكيرب، مجلة الدراسات العقدية ومقارنة الأديان_ جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية بالجزائر.

٣٩- فلسفة ابن ميمون_ الأبعاد الدينية الثلاثة في إشكالية التكوين، خالد سعيد، مجلة المحجة الصادرة عن معهد المعارف الحكمية للدراسات الدينية والفلسفية_ بيروت، عدد فبراير سنة ٢٠٢١م.

٤٠- الفلسفة_ مدخل حديث، د. عزمي طه السيد، ط١ سنة ٢٠٠٣م، دار المناهج_ عمان.

٤١- فهم الفهم_ مدخل إلى الهرمنيوطيقا – نظرية التأويل من أفلاطون إلى جادامير، عادل مصطفى، ط١ سنة٢٠٠٣م، دار النهضة العربية_ بيروت، لبنان.

٤٢- في رحاب الكتاب_ العهد الأول: الشعب اليهودي، الخولي بولس الفوغالي، طبعة الرابطة الكتابية، مجلة دراسات بيبلية، العدد

(١٧)، سنة ١٩٩٨م.

٤٣- في ماهية اللغة وفلسفة التأويل، سعيد توفيق، ط ١ سنة ٢٠٠٢م، مجد المؤسسة الجامعية للنشر والتوزيع_ بيروت.

٤٤- القاموس المحيط، مجد الدين أبو طاهر محمد بن يعقوب الفيروز آبادي، تحقيق: مكتب تحقيق التراث في مؤسسة الرسالة ببيروت، بإشراف: محمد نعيم العرقسوسي، ط٨ سنة ١٤٢٦هـ = ٢٠٠٥م، مؤسسة الرسالة – بيروت.

٤٥- قصة الحضارة، ول ديورانت، ترجمة: محمد بدران، ط٢ سنة ١٩٦٤م، لجنة التأليف والترجمة والنشر بالقاهرة.

٤٦- لسان العرب، محمد بن مكرم بن علي بن منظور، ط ٣ سنة ١٤١٤هـ ، دار صادر– بيروت.

٤٧- اللسان والإنسان، د. حسن ظاظا، ط١ سنة ١٩٧١م، دار المعارف بالقاهرة.

٤٨- مدرسة الإسكندرية الفلسفية بين التراث الشرقي والفلسفة اليونانية، د. مصطفى النشار، طبعة دار المعارف بالقاهرة سنة ١٩٩٥م.

٤٩- المستصفى من علم الأصول، الإمام: أبو حامد محمد بن أحمد الغزالي، دراسة وتحقيق: د. حمزة زهير حافظ، طبعة الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة، بدون.

٥٠- معجم الفلاسفة، جورج طرابيشي، ط٣ سنة ٢٠٠٦م، دار الطليعة_ بيروت.

٥١- المعجم الفلسفي، د. جميل صليبا، طبعة دار الكتاب اللبناني ببيروت، سنة ١٩٨٢م.

٥٢- المعجم الفلسفي، د. مراد وهبة، طبعة دار قباء الحديثة بالقاهرة سنة ٢٠١١م.

٥٣- المعجم الوسيط، مجمع اللغة العربية بالقاهرة، ط ٤ سنة ١٤٢٥هـ = ٢٠٠٤م، دار الشروق الدولية.
٥٤- مقارنة الأديان بين اليهودية والإسلام- اليهودية، د. عوض الله جاد حجازي، ط ٢ سنة ١٩٨١م، دار الطباعة المحمدية بالقاهرة.
٥٥- مقدمة لدراسة الفكر العبري الوسيط، أحمد الجداد، ط١ سنة ٢٠١٠م، مطبعة صافي كرفي_ آسفي، المغرب.
٥٦- موسوعة فلاسفة ومتصوفة اليهودية، د. عبدالمنعم الحفني، طبعة مكتبة مدبولي بالقاهرة، سنة ١٩٩٤م.
٥٧- موسوعة الفلسفة، د. عبدالرحمن بدوي، ط١ سنة ١٩٨٤م، المؤسسة العربية للدراسات والنشر_ بيروت.
٥٨- موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، محمد بن علي التهانوي، تقديم وإشراف ومراجعة: د. رفيق العجم، د. علي دحروج، ط ١ سنة ١٩٩٦م ، مكتبة لبنان _ بيروت.
٥٩- موسوعة لالاند الفلسفية، آندريه لالاند، ترجمة: خليل أحمد خليل، إشراف: أحمد عويدات، ط٢ سنة ٢٠٠١م، منشورات عويدات _ بيروت.
٦٠- موسوعة المصطلحات الدينية اليهودية، رشاد الشامي، طبعة المكتب المصري بالقاهرة سنة ٢٠٠٢م.
٦١- موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية، د. عبدالوهاب المسيري، ط ٥ سنة ٢٠٠٩م ، دار الشروق بالقاهرة.
٦٢- موسى بن ميمون حياته ومصنفاته، إسرائيل والفنسون، ط١ سنة ١٩٣٦م، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر بالقاهرة.
٦٣- النص الديني وسؤال التأويل_ القراءة الرمزية في مواجهة القراءة

الحرفية، د. زينب بومهدي، مجلة المعيار الصادرة عن كلية أصول الدين، جامعة الأمير عبدالقادر للعلوم الإسلامية، قسنطينة – الجزائر، عدد (٦١)، سنة ٢٠٢١م.

٦٤- النص المقدس بين الفهم الديني والتأويل الفلسفي، د. سنوسي فضيلة، مجلة تطوير الصادرة عن جامعة وهران بن محمد أحمد، العدد الأول، مايو سنة ٢٠١٨م.

٦٥- نقد التوراة في الفكر اليهودي والمسيحي والإسلامي، د. أحمد محمود هويدي، ط١ سنة ٢٠١٤م، مكتبة رؤية للنشر والتوزيع بالقاهرة.

٦٦- نقد العهد القديم، د. شريف حامد سالم، ط١ سنة ٢٠١١م، مكتبة مدبولي بالقاهرة.

٦٧- النهاية في غريب الحديث والأثر، مجد الدين أبو السعادات المبارك محمد بن محمد بن عبدالكريم الشيباني الجزري ابن الأثير، تحقيق: طاهر أحمد الزواوي، محمود محمد الطناحي، طبعة المكتبة العلمية ببيروت سنة ١٩٧٩م.

٦٨- هل اليهودية ديانة سماوية، عبد المجيد همو، طبعة دار غار حراء_ دمشق، سوريا، سنة ١٩٩٩م.



فهرس محتويات البحث